HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

I

GRECIA Y ROMA

POR

GUILLERMO FRAILE, O. P.

CUARTA EDICION

CORRECIDA Y ACTUALIZADA POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUT NOS

MADRID • MCMLXXVI

Con censura eclesiástica
Depósito legal M 12634-1976
ISBN 84-220-0007-5
Impreso en España. Printed in Spain

ὡς οὐδὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας

Ni Dios puede dar ni el hombre recibir nada más excelente que la verdad

PLUTARCO, *De Iside* I 351C

I N D I C E   G E N E R A L

INTRODUCCION

La Historia de la Filosofía

LA FILOSOFIA EN GRECIA

PRELIMINARES

PARTE I

LA FILOSOFÍA ANTES DE SÓCRATES

PARTE II

Período socrático

Págs.

PARTE III

Platón

Págs.

PARTE VI

PREPARACIÓN DEL NEOPLATONISMO

PARTE VII

NEOPLATONISMO

La Historia de la Filosofía

Para determinar el objeto de nuestro estudio debemos analizar previamente el sentido de sus dos términos: *Filosofía* e *Historia*. Cada uno de ellos por separado implica no pocas dificultades, que después reaparecen, agravadas, al fundirlos en una disciplina científica especial, cual es la historia de la Filosofía.

I. Noción de Filosofía

1. **Noción nominal.**—Los griegos disponían de un nutrido vocabulario para significar los modos del saber: σοφία, γνῶσις, γνῶμη, νόησις, σύνεσις, ἰδρείη, ἐπιστήμη, ἐπιστημοσύνη, ἰδμοσύνη, μάθησις, μάθημα, ἱστορία, φιλοσοφία, φιλομαθία, πολυμαθία.

Pero la misma amplitud de esas denominaciones ha permitido que bajo ellas hayan podido cobijarse holgadamente los sentidos más diversos. En concreto, los que ha revestido la palabra *Filosofía* a lo largo del tiempo son casi tantos como el número de sus cultivadores, conforme al concepto que cada uno tiene de la realidad y de nuestro modo de llegar a conocerla.

Esta vaguedad e imprecisión eran perfectamente naturales en los comienzos de la Filosofía, que es un producto elaborado por la inteligencia humana, y que ha necesitado un largo lapso de tiempo para llegar a su madurez. La Filosofía se enfrenta ineludiblemente con el problema de determinar su propio concepto. Pero no se trata de un problema previo. Antes bien, si nos fijamos en el orden genético de los hechos, vemos que primero han filosofado los hombres, y después, reflexionando, han adquirido conciencia de que han hecho filosofía y han tratado de precisar su concepto. Los problemas filosóficos fueron surgiendo poco a poco, de una manera confusa, implicados unos en otros, al enfrentarse los hombres con la realidad. Sólo después de llegar a un cierto grado de madurez fue posible plantear reflexivamente el problema de la ciencia, buscando criterios para distinguir y articular orgánicamente sus diversas partes.

Por esta razón no nos dice gran cosa el simple análisis gramatical de las palabras primitivas, excesivamente generales, las

cuales han ido precisándose cada vez más y llenándose de un contenido más rico, aun cuando en ocasiones sea sumamente diverso. Las palabras σοφία y σοφός tienen en la literatura griega un sentido muy amplio, aplicándose indistintamente a toda clase de saber, tanto especulativo como práctico. En Homero, σοφός significa hombre hábil en artes mecánicas, y por derivación, prudente, astuto, ingenioso, sutil. Un sentido semejante tiene atribuido a los *Siete Sabios* de Grecia, cuya «sabiduría» expresa simplemente la ciencia práctica de la vida, o lo que podríamos llamar prudencia o experiencia. Jenófanes y Heráclito contraponen la sabiduría (σοφίη), el primero, a la fuerza bruta (ῥώμη) de los hombres y de los caballos, y el segundo, a la erudición superficial de los pitagóricos (πολυμαθία).

Más imprecisa aún es la palabra *Filosofía*, la cual, etimológicamente, sólo expresa curiosidad, afición o deseo de saber (φιλος-σοφία), sin referirse a ningún objeto determinado. Según Diels, su origen es probablemente jónico [1]. El documento más antiguo sería el fragmento 35 de Heráclito: «Es preciso que los amantes de la sabiduría (φιλοσόφους ἄνδρας) conozcan muchas cosas» [2]. Aunque esa expresión aparece atribuida a Heráclito por Clemente de Alejandría, y pudiera reflejar un concepto posterior [3].

El mismo sentido amplio e indeterminado tienen las palabras que Herodoto pone en boca de Creso dirigiéndose a Solón: «Han llegado a nosotros muchas noticias tuyas, tanto por tu sabiduría (σοφίη) como por tus viajes, y que, movido por el *deseo de saber*, has recorrido muchas tierras para conocerlas» [4]. Tucídides atribuye a Pericles una expresión semejante: «Amamos la belleza con moderación y amamos la sabiduría sin debilidad» [5].

Cicerón [6] y Diógenes [7] recogen de Heráclides de Ponto la

[1] Diels, *Vorsokr.* I p.159 nota 6.

[2] Diels, 22B35.

[3] *Strom.* II 421,4.

[4] ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν (Herodoto, I 30).

[5] φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (Tucídides, II 40).

[6] «Omnes qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur, idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem, quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam, cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo qua maxima arte confideret; at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum». (Cicerón, *Tusc.* V 3,8.)

[7] Diόg. Laer., I 12.

tradición que atribuye a Pitágoras la invención de la palabra *Filosofía*. Según Aecio, era corriente entre los pitagóricos [8]. Pero tampoco era mucho más precisa la palabra *Matemáticas* (μαθήματα = enseñanzas) que éstos utilizaban.

En Sócrates y Platón se acentúa la contraposición entre σοφία y φιλοσοφία, dando a la segunda un matiz de modestia, con un poco de fondo escéptico. La sabiduría perfecta (σοφία) es propia de Dios, que es el sabio por excelencia. Los hombres solamente son *filósofos*, es decir, amantes o aficionados a la sabiduría [9].

2. **Noción histórica.**—Vemos, pues, que el simple análisis etimológico de las palabras empleadas para designar el saber apenas nos dice nada sobre su naturaleza y su contenido real. Pero el mismo desarrollo de la ciencia tenía que llevarla a adquirir conciencia de sí misma y a la división y articulación de sus partes.

Muchas y muy variadas han sido las vicisitudes por que ha atravesado el concepto de filosofía a lo largo de su historia, desde que Pitágoras, o quien fuese su inventor, lanzó esa palabra a la circulación. Pero en las escuelas griegas el prefijo *filos* antepuesto a la *sophia* no establecía entre ambas cosas una línea divisoria. *Sofía* y *Filosofía* eran conceptos idénticos, que abarcaban todo el ámbito del saber humano, cuyas partes se fueron distinguiendo y articulando poco a poco, en conformidad con las diversas maneras en que las distintas escuelas entendían la realidad. Lo único que encontramos en la Filosofía griega es una división jerárquica, cada vez más pormenorizada, de las distintas ramas o partes del saber, o un conjunto de ciencias, cada una con su objeto formal propio y distintivo, en exacta correspondencia con los grados en que se escalonan los seres de la realidad por razón de la perfección de las formas que determinan sus esencias [10].

a) En los presocráticos hallamos planteado agudamente el problema de la ciencia, pero sus partes permanecen indistintas e involucradas bajo la amplísima denominación de *Física*, con un sentido etimológico que abarca toda la «Naturaleza» o toda la realidad (φύσις = naturaleza).

El problema del saber científico aparece ya en Heráclito y Parménides, concebido como un modo de saber fijo, estable, necesario y cierto acerca de las cosas. Ambos distinguen entre

[8] Aecio, I 3,8.
[9] *Fedro* 270d.
[10] Cf. Platón, *Sofista* 257cd.

conocimiento sensitivo e intelectivo. La ciencia no consiste en el primero, sino en el segundo. Los sentidos son engañosos, y solamente la razón descubre la verdad. Pero ninguno de ellos llega a la solución del problema, porque buscan la fijeza y la necesidad de los objetos de ciencia en el orden ontológico. Todos los objetos que perciben los sentidos son particulares y mudables (cosas). La ciencia, por lo tanto, solamente la alcanza la razón, la cual, según Parménides, descubre el ser uno y estático, y según Heráclito, el *logos* de las cosas en todas las cosas (naturaleza). Pero tanto el uno con su monismo estático, como el otro con su movilismo, desvían a la ciencia de su propio objeto, que es el conocimiento y el estudio de las realidades concretas.

Fuera de esta primera exposición del problema del conocimiento científico, al terminar el período presocrático solamente encontramos un poco definida la *Física*, o sea el estudio de la «Naturaleza» en toda su amplitud, en la cual van englobadas la Ontología y la Teología; y algunos atisbos del problema gnoseológico, con la distinción entre conocimiento sensitivo e intelectivo. También se esbozan en los pitagóricos las *Matemdticas* (Aritmética, Geometría, Astronomía, Música) y un poco la *Etica*. Los sofistas iniciaron la ciencia del lenguaje, la Gramática, la Retórica, y en algunos aspectos el Derecho y la ciencia política. Por este tiempo aparece también la Medicina con Hipócrates. Pero estas ciencias no constituían todavía un saber distinto y articulado conforme a criterios científicos.

b) El problema de la ciencia entra en vías de solución con Sócrates, el cual, aunque un poco contagiado de escepticismo acerca de los problemas cosmológicos y ontológicos debatidos por sus predecesores, halla el verdadero camino del conocimientú científico en el campo particular de la Moral al descubrir el concepto universal, la definición y el procedimiento inductivo para elaborarlos. En el círculo socrático acaba por prevalecer la palabra *Filosofía* para designar la ciencia. Es una palabra más amplia y más indeterminada aún que *sophia*, ya que no expresa ningún género concreto de saber, ni siquiera el saber mismo, sino solamente el amor o la afición a la sabiduría.

c) Platón marca a la vez un avance y un retroceso respecto de su maestro. Un retroceso, en cuanto que vuelve a resucitar, agravándolas, las viejas antítesis entre el movilismo de Heráclito y el estatismo de Parménides, a las que, a pesar de sus esfuerzos, no logra dar solución. En sus primeros *Didlogos*, la palabra *Filosofía* permanece envuelta en la vaguedad característica de los presocráticos, con un sentido amplísimo, abarcando

indistintamente todas las ramas y formas del saber. Pero a la vez señala un gran avance, en cuanto que a partir del de *República*, y sobre todo en el *Filebo*, aparece la primera articulación del saber en varias disciplinas correspondientes a su concepto de la realidad y al programa de educación de las tres clases sociales que integran la ciudad. El plan educativo platónico comprendía tres etapas, después de la enseñanza primaria: 1.º *Artes mecánicas* (artesanos); 2.º *Matemáticas* (guerreros); y 3.º *Dialéctica*, que era la ciencia suprema de las ideas trascendentales, propia de los filósofos gobernantes.

En la Academia se cultivaron las matemáticas y la astronomía (Eudoxo, Callipos). En Jenócrates queda consolidada la división tripartita de las ciencias en conformidad con los tres planos en que consideraba dividida la realidad: 1.º *Física*, cuyo objeto eran los seres móviles del mundo terrestre; 2.º *Matemáticas*, cuyo objeto eran los números ideales, intermedios entre el mundo terrestre y el mundo de las Ideas; y 3.º *Dialéctica*, que tenía por objeto los seres trascendentales del mundo ideal [11].

d) Aristóteles y el Liceo, en sus dos ramas ateniense y alejandrina, marcan un avance gigantesco en el estudio de la realidad y en la estructuración de las ramas del saber. Lo que resta del *Corpus aristotelicum* constituye un panorama científico impresionante, en que la mayor parte de las ciencias aparecen definidas y formuladas con unos conceptos tan precisos y exactos que en la mayoría de los casos conservan su vigencia hasta

[11] «Además, entre las cosas sensibles y las ideas, Platón admite que existen los entes matemáticos (τὰ μαθηματικα), los cuales son intermedios y diferentes, por una parte, de los objetos sensibles, en cuanto que son eternos e inmóviles, y por otra, de las ideas, en cuanto que aquéllos son una pluralidad de ejemplares semejantes, mientras que la idea es en sí misma una realidad una, individual y singular» (Aristóteles, *Met.* A 6,987b14-18; B 2,996a34; B 5,1002b12-15; K 1,1059b5).

Este concepto ontológico de los «entes matemáticos», como superiores en perfección a las entidades del mundo físico sensible, nos da la razón del lugar asignado a la ciencia «matemática» como superior a la «Física», en todas las clasificaciones de inspiración platónica. Este concepto se reforzará más tarde con la teoría, también platonizante, de los tres grados de abstracción. Lo extraño es que haya perdurado en las divisiones aristotélicas después de las críticas a que Aristóteles somete los «entes matemáticos» y del concepto de los objetos que asigna a las «matemáticas», que ontológicamente son inferiores a cualquiera de las sustancias, vivientes o no vivientes, del mundo físico. Las Matemáticas versan sobre relaciones y proporciones entre objetos que tienen una realidad «física» (accidente de cantidad). Estas entidades no constituyen un grado superior ascendente en la escala ontológica, ni les corresponde tampoco otro grado distinto y más elevado de abstracción. Conviene leer atentamente el comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, sin dejarse influir por interpretaciones posteriores.

nuestros mismos días. Más que en los esquemas parciales que aparecen salpicados por las distintas obras aristotélicas debemos fijarnos en ese magno conjunto de tratados científicos para apreciar el concepto peripatético de la ciencia.

Aristóteles llega a la verdadera solución del problema del saber científico buscando la necesidad y estabilidad de sus objetos no en el orden ontológico, como pretendía Platón con su teoría de las Ideas subsistentes, sino en el orden lógico, retornando al procedimiento socrático de llegar a la formación de conceptos universales mediante la abstracción, por la cual quedan dotados de una necesidad y estabilidad relativas, pero suficientes para constituir objetos de ciencia.

Aristóteles define perfectamente los criterios para la distinción y ordenación de las ciencias concretas dentro del cuadro general del saber, distinguiéndolas en conformidad con los objetos formales sobre que versan. Pero aunque la ontología aristotélica no se ajusta a la platónica y aunque la enciclopedia peripatética rebasa por todas partes la estrechez del esquema procedente de la Academia, sin embargo, en el Liceo se conserva la división tripartita, aunque con sentido muy distinto y reducida a las tres grandes ramas de ciencias teoréticas—*Física*, *Matemáticas* y *Teología*—, la última de las cuales constituye para Aristóteles la cumbre suprema del saber, porque versa sobre el objeto más elevado, que es Dios, y con la cual sustituye la *Dialéctica* de su maestro. Queda así consolidada la división general de las ciencias especulativas en tres grandes ramas, que con ligeras variantes será adoptada en la Edad Media por la filosofía musulmana y por la escolástica cristiana.

Pero Aristóteles encuadra ese esquema tripartito de ciencias teoréticas dentro de un concepto más amplio, completándolo con otras divisiones que tienen importancia capital para apreciar su verdadero concepto del saber científico. Distingue dos grandes órdenes de ciencias: tres *generales*, las cuales suministran a todas las demás las nociones y los procedimientos científicos indispensables: *Filosofía primera*, *Analítica* (Lógica) y *Gramática;* y otras *particulares* o especiales, las cuales se dividen a su vez en tres grandes géneros: *a)* Teoréticas *(Física, Matemáticas* y *Teología). b)* Prácticas *(Política, Económica* y *Monástica* o Etica); y *c)* Poéticas *(Retórica, Poética, Medicina,* etc.).

En el Liceo de Atenas, y después en su derivación alejandrina, prosigue la labor de diferenciación y articulación de las distintas ciencias, habiéndose cultivado las ramas más variadas del saber con verdadero espíritu enciclopédico. Aristóteles es el creador de la *Filosofía primera*, de la *Lógica* (Ana-

lítica), de la *Física*, en su sentido de ciencia general de las realidades móviles del mundo terrestre; de la *Biología*, la *Zoología* y la *Psicología*. Elaboró científicamente la *Política* y la *Etica*, e inició la crítica literaria con sus *Problemas homéricos*. Teofrasto es el creador de la *Botánica*. Bajo la dirección de Aristóteles cultivaron la *Historia* de diversas ramas de la ciencia Teofrasto, Menón, Aristoxeno y Eudemo. En Alejandría cultivaron la *Astronomía* Aristarco de Samos, y después Hiparco y Ptolomeo; la *Mecánica*, Filón, Ctesibios, Arquímedes y Herón; la *Geografía*, Eratóstenes de Cirene, Dicearco y Agatárquides de Cnidos; la *Medicina*, Herófilo, Erasístrato, Filino de Cos, y después Galeno en Pérgamo.

Pero en estas divisiones y subdivisiones no queda lugar para una distinción entre «Filosofía» y «Ciencias», que Aristóteles no admitió jamás. La *Filosofía* es idéntica a la *Ciencia*, abarcando todo el conjunto de conocimientos humanos, distribuidos en conformidad con la diversísima variedad de sus objetos.

e) Las escuelas atenienses posteriores a Aristóteles marcan un retroceso, tanto en el concepto del ser como en el de la ciencia. Los epicúreos adoptan la Física de los atomistas, y distribuyen la ciencia en un esquema tripartito: *Canónica*, *Física* y *Etica*. Los estoicos retornan a la Física de Heráclito, y adoptan una división semejante en *Lógica*, *Física* y *Etica*. Tanto unos como otros engloban en la «Física» la Ontología, la Psicología y la Teología. Es un esquema que, creyéndolo platónico, será adoptado por algunos Santos Padres y escritores judíos y cristianos (Filón, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Agustín)[12], y que atravesará la Edad Media hasta el siglo XII por lo menos (Alcuino, Rabano Mauro, Gilberto Porreta)[13]. Al final del período helenístico, el influjo del escepticismo se refleja en el abandono de los temas ontológicos y físicos, predominando los morales y los teológicos.

[12] San Agustín adopta la división estoica, creyéndola platónica: «Proinde Plato utrumque iungendo perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam *moralem*, quae maxime in actione versatur; alteram *naturalem*, quae contemplationi deputata est; tertiam *rationalem*, qua verum disterminatur a falso» *(De civ. Dei* VIII 4; II 7; IX 25; *Epist.* 137 [3] c.5 n.17). Sobre el concepto agustiniano de *artes liberales*, a las cuales había quedado casi reducida la «filosofía» en el mundo romano, cf. *De ordine* II 12-16: PL 32, 1011-1015; *De musica:* PL 32,1082-1194; *De magistro:* PL 32,1194ss; *De grammatica*: PL 32; *De doctrina christiana:* PL 34. Sobre la educación, cf. *Confessiones* I 13-18; II 3; III 3-5; IV 2; *Retractationes* I 5.

[13] CASIODORO, *Instit.:* PL 70,1105ss; RABANO MAURO, *De Universo:* PL 91,1416; GILBERTO PORRETA, *Comentario al «De Trinitate» de Boecio:* PL 64,1265.

f) Pero al penetrar la Filosofía griega, primero en el judaísmo, con Filón de Alejandría, y después en el cristianismo, el problema de la ciencia adquiere una nueva modalidad que no había tenido en el mundo pagano. El judaísmo y el cristianismo son dos religiones basadas en una revelación divina sobrenatural (Sagrada Escritura), aceptada por la fe, la cual constituye por sí misma un saber superior al de la Filosofía. Con esto aparece la contraposición entre dos clases de saber o de ciencia, una de procedencia divina, contenida en los libros revelados de la Sagrada Escritura; y otra puramente humana, que era la Filosofía racional, tal como había sido elaborada por los griegos. Este hecho plantea por una parte la distinción entre dos órdenes de saber: el *natural*, o filosófico, y el *sobrenatural*, o revelado; y al mismo tiempo la cuestión de las relaciones entre el campo de la razón y el de la revelación. El judaísmo, el cristianismo y el islamismo se enfrentarán con un problema muy parecido, cuyas vicisitudes expondremos al hablar de la transmisión de la Filosofía griega en la Edad Media.

De aquí resulta, primero en Filón, después en Clemente de Alejandría y Orígenes, y posteriormente en Avicena y Averroes, una ordenación muy semejante del saber en tres grados ascendentes y subordinados: 1.º Las *disciplinas encíclicas*, o *artes liberales*, como preparación general. 2.º La *Filosofía*, en que Filón y Clemente adoptan la división estoica (Lógica, Física, Etica). 3.º La *Ciencia sagrada* (Biblia, Corán), basada en la fe, que constituye el grado supremo del saber, superior a la Filosofía. Clemente y Orígenes añaden además la *Gnosis*, que es un grado más alto de saber, basado en una revelación especial de Jesucristo a algunos apóstoles privilegiados [14].

De esta manera, la Teología, que no existía en Platón, que apenas ocupaba unas pocas páginas en Aristóteles y que los estoicos y epicúreos involucraban en la Física, adquiere de pronto una preponderancia absoluta sobre todas las partes anteriores de la Filosofía, quedando constituida como un grado supremo de saber distinto y superior a todas ellas. Y así, la Filosofía griega, al ser incorporada en el judaísmo y en el cristianismo, adquiere un carácter propedéutico, subsidiario e instrumental, de sirviente *(ancilla)* subordinada a la ciencia suprema, que es la de la Sagrada Escritura. Lo cual, sin embargo, no impide que en Filón y en Clemente de Alejandría perdure un profundo y sincero sentimiento de estima hacia la Filosofía griega, que se atenuará mucho en los posteriores

[14] CLEMENTE, *Strom.* I 5; I 7: PG 8,721.

escritores cristianos, hasta volver a revivir más tarde en San Alberto Magno y Santo Tomás, después de la recuperación del *Corpus aristotelicum* en el siglo XII.

g) Hacia el siglo III después de Jesucristo aparece el neoplatonismo, que podríamos considerar como el primer intento del paganismo griego y romano de realizar un gran sistema teológico. Es decir, un sistema estructurado, no de abajo arriba, como el de Aristóteles, sino de arriba abajo, tomando como punto de partida el concepto del Uno, que en Plotino hace las veces de Dios, considerado como primer principio y último fin de todas las cosas. Por vez primera en la historia del pensamiento griego, la Filosofía adquiere una modalidad esencialmente teológica, lo cual no dejará de tener amplias y variadas resonancias en épocas sucesivas, que sufrirán la influencia de este tipo de especulación.

En Plotino, mucho más aún que en Platón, el interés se centra en las realidades transcendentes y en el esfuerzo purificatorio requerido para ascender o retornar a ellas, en la medida que es posible al hombre. Esta perspectiva se refleja en un desdén cada vez más acentuado hacia las realidades particulares del mundo material, y, por consiguiente, hacia las ciencias que de ellas se ocupan. Con lo cual tenemos una desvalorización de las ramas de la Filosofía pertenecientes al estudio del mundo sensible, junto con una supervaloración de la ciencia de lo transcendente, a la cual queda casi reducida de hecho la Filosofía.

Esta modalidad se agrava por la manera como se desarrolló la cultura en el Occidente cristiano después de la invasión de los bárbaros. A pesar de haber sido Roma la sede del plotinismo, su influjo inmediato en el mundo latino es casi nulo, y prácticamente desaparece con la muerte de su autor. A excepción de San Agustín, la influencia del neoplatonismo apenas es apreciable en Occidente hasta Escoto Eriúgena, que lo recibe a través del seudo Dionisio.

Por desgracia, Roma había dejado perder la mayor parte de la rica enciclopedia científica griega, de la que apenas conservó más que las artes liberales. En el programa romano de educación, la Filosofía quedaba reducida poco más que al cultivo de las artes liberales, dentro de las cuales preponderaban la Gramática, la Retórica y la Dialéctica, entendida ésta no a la manera de Platón, sino de Lógica al modo de los estoicos. Los escasos filósofos romanos se distinguieron en el aspecto moral, pero apenas se interesaron por las partes especulativas de la Filosofía. Esta herencia truncada es la que

recibe de Roma el Occidente latino después de la caída del Imperio.

Pero el Occidente latino había aceptado ya la fe cristiana, con lo cual el concepto del saber a lo largo de la Edad Media, por lo menos hasta el siglo XII, se estructura en función de esa doble herencia, romana y cristiana, en el siguiente orden: 1.° Las *Artes liberales*, como preparación para la, 2.°, *Ciencia sagrada*, que consistía esencialmente en la lectura y comentario de la Biblia y de algunos Santos Padres. Es decir, que el amplio esquema científico de Clemente de Alejandría quedaba mutilado, con un enorme vacío que la pérdida de la Filosofía griega dejaba entre ambos extremos. Esta pérdida afectó sobre todo al conjunto de ciencias naturales (Física), y un poco menos a las Matemáticas. Pero apenas se echó de ver de momento, en el aspecto teológico y moral, debido a que este hueco quedaba abundantemente colmado con las prolongaciones del estoicismo (Séneca, San Martín de Braga), y sobre todo con el material teológico y ético que a los cristianos les suministraban la Sagrada Escritura y los Santos Padres.

h) Los primeros escritores cristianos no añaden nada original al concepto de Filosofía, fuera de la actitud, favorable o desfavorable, en que se sitúan ante ella. Clemente de Alejandría, Orígenes y después San Agustín, Alcuino, Rabano Mauro y Escoto Eriúgena siguen la división estoica, creyéndola platónica, lo mismo que San Isidoro de Sevilla, el cual acomoda a ella la distribución de los libros de la Sagrada Escritura: *Física* (Génesis y Eclesiastés), *Lógica* (Cantar de los Cantares y Evangelios), *Moral* (Proverbios, etc.) [15]. En cambio, Boecio y Casiodoro conservan el esquema aristotélico (Física, Matemáticas, Teología), aunque ya truncado, pues solamente se fijan en las ciencias *particulares*, sin fijarse en su contraposición a las ciencias *generales* [16].

i) El esquema aristotélico, también truncado, predomina en los filósofos musulmanes, como Alfarabí, Avicena, los Hermanos de la Pureza, Al-Kwarizmi, Algazel, Ibn-Khaldum, etc. De ellos pasa a los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Miguel Escoto *(Divisio Philosophiae)*, quienes lo transmiten a la escolástica de los siglos XII y XIII. Así lo hallamos en Hugo

[15] SAN ISIDORO, *Etymol.* II 24: PL 82,141. Es un concepto que proviene de Orígenes (PG 13,65) y que recogen Casiodoro, San Beda y Alcuino.

[16] BOECIO, *In Porphyrium* I: PL 64,11; *De Arithmetica*: PL 63,1079-1083; *In Topica Ciceronis*: PL 64,1045; *De Trinitate*: PL 64,1250.

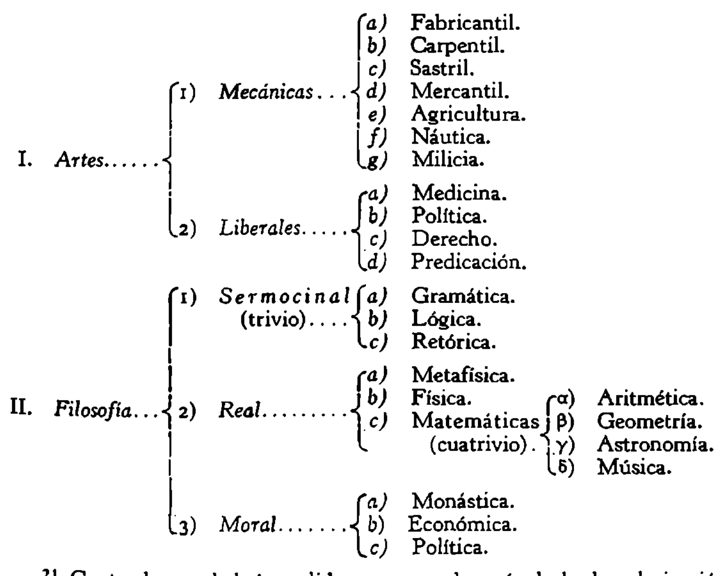
de San Víctor [17], San Buenaventura [18], San Alberto Magno [19], Vicente de Beauvais *(Speculum doctrinale)*, Roberto Kilwardby *(De ortu et divisione philosophiae)* y Raimundo Lulio [20]. Del criterio aviceniano de la catalogación de los seres y de las ciencias por su grado de inmaterialidad resulta la fusión de una ciencia generalísima *(Filosofía primera)* con otra particular *(Teología)* bajo la rúbrica de «Metafísica», palabra no empleada por Aristóteles, pero que en este tiempo comienza a circular corrientemente en las traducciones de Avicena con figura de ciencia unitaria y suprema [21].

[17] Hugo de San Víctor, *Eruditionis didascalicae libri septem* I 1-13: PL 176,741-750. Hugo ofrece el esquema más completo de la Edad Media, antes de la recuperación del *corpus aristotelicum*, a fines del siglo xii.

[18] San Buenaventura, *De reduct. artium ad Theologiam* 1-7: BAC I 642-652; *Itin.* III 6: BAC I p.600.

[19] San Alberto, *I Phys.* tr.1 c.1: B.3 p.2-4.

[20] Raimundo Lulio, en su frondosa serie de «árboles», nos ofrece la siguiente división del árbol «humanal», que comprende las ciencias y las artes:



[21] Contra lo que había podido esperarse después de la desvalorización kantiana y positivista, la palabra «Metafísica» ha adquirido en nuestros días un auge tan extraordinario que apenas queda ya cosa ni actividad a que no se haya aplicado con una prodigalidad tan desmesurada que urge poner remedio si queremos que el lenguaje desempeñe la función que le corresponde y no se convierta en gárrula palabrería. Nos permitiremos poner algunos ejemplos de los muchos que tenemos recogidos en nuestro fichero: *Metafísica del sentimiento* (T. Haecker, A. Roldán), *Metafísica del trabajo*

j) En el siglo XII, las escuelas cristianas alcanzan un alto grado creciente de desarrollo. Se enriquece la ciencia sagrada, a base principalmente del estudio de la Escritura y los Santos Padres, utilizando los restos de las nociones de artes liberales, en que perduraban implícitas algunas escasas

(U. Viglino, R. Ruyer, D. Composta), *Metafísica del arte* (N. Abbagnano, A. Aróstegui), *Metafísica de la expresión* (E. Nicol), *Metafísica del estilo* (J. J. Perlado) *Metafísica de la poesía* (An. Pastore), *Metafísica del conocimiento* (G. Siewerth, J Hessen), *Metafísica del amor* (A. Schopenhauer, R. Majó Framis), *Metafísica de la educación* (A. Ciribini Spruzzola), *Metafísica de la belleza* (M. Febrer), *Metafísica de los gérmenes* (E. d'Ors), *Metafísica del hombre* (J. Iturrioz, J. Zaragüeta), *Metafísica de la libertad* (Max Scheler), *Metafísica de la forma* (J. Roig Gironella), *Metafísica de la multitud* (D. García), *Metafísica del esnobismo* (Ch. du Bos), *Metafísica de la frivolidad* (X. Zubiri), *Metafísica de la sonrisa* (M. Romero), *Metafísica bíblica* (Cl. Tresmontant), *Metafísica del Exodo* (E. Gilson), *Metafísica de la Hispanidad* (M. García Miralles), *Metafísica de la coherencia interior* (R. Lazzarini), *Metafísica reflexiva* (G. Isaye), *Metafísica filosófica y Metafísica teológica* (A. Przywara), *Metafísica del toro de lidia* (R. Cobos), *Metafísica de la física* (A. Bonilla San Martín), *Metafísica de la biología* (A. Bonilla San Martín), *Metafísica y lírica* (C. A. Disandro), *Filosofía de la Metafísica* (C. Guastella), *El Pentateuco y la Metafísica* (G. Perrati), *Metafísica de los sexos humanos* (P. Caba).

Si como sustantivo (ciencia) apenas queda campo a que no se haya aplicado esa palabra, como adjetivo calificativo tampoco es menor la variedad de sus aplicaciones. Veamos algunas: *Etica metafísica* (J. L. Aranguren), *Estética metafísica* (E. de Bruyne), *Lógica metafísica* (L. Mazzantini), *Música metafísica* (E. de Bruyne), *Antropología metafísica* (K. Rahner), *Cine metafísico* (V. Arteta), *Dolores metafísicos* (G. Ortega y Gasset), *Corcel metafísico* (L. Eulogio Palacios), *Amor metafísico* (A. Rivaud), *Deliquios metafísicos* (Horia Stamatu), *Muebles metafísicos* (Oteyza), *Sensibilidad metafísica* (P. A. Rodrigues), *Pintura metafísica* (H. Ferrer), *Hálito metafísico* (G. del Estal), *Tonos metafísicos* (íd.), *Resonancias metafísicas* (íd.), *Miedo metafísico* (J. M.ª Pemán), *Espectroscopio metafísico* (íd.), *Angustia metafísica* (V. Montalbán), *Matrimonio metafísico* (E. Bréhier), *Burocracia metafísica* (R. Quadri), *Pintura metafísica* (F. P. Verrié y A. Cirici Pelletier), *Murales metafísicos* (pinturas en la Unesco, P. Messeguer), *Ironía metafísica* (E. de Bruyne), *Presencia metafísica* (J. M. Alonso), *Materia metafísica* (P. Venthey), *Nebulosa metafísica* (B. Rincón), *Democracia metafísica* (Ortega y Gasset).

A otros les parece ya insuficiente la simple palabra «Metafísica», y hablan de una «Meta-metafísica» (N. de Anquin) o de «Metafísica de la Metafísica» (M. Heidegger, A. Pastore), y también de una «Metafísica-metafísica» (J. Iturrioz).

También hay quienes no se dan por satisfechos con las escuetas denominaciones clásicas de las ciencias y de las artes, y tratan de darles un sentido más profundo, más recóndito o más alambicado, anteponiéndoles la preposición *meta*. De aquí resultan las palabras: *Metaciencias* (G. des Lauriero, G. Meinvielle), *Metamatemáticas* (A. Robinson), *Metapsicología* (Larroyo-Ceballos), *Metanoética* (A. Hayen), *Metaóntica* (A. Przywara), *Biótica* y *Metantrópica*, *Meterótica* (M. de Unamuno), *Metalenguaje* (R. Carnap), *Metalengua* (A. Crescini), *Metalógica* (M. L. Roure), *Metahistoria* («Ecclesia»), *Metapolítica* (M. Carlavilla), *Metageografía* (R. Gambino), *Metablé-*

nociones de Filosofía griega. Pero en este tiempo sobreviene un acontecimiento de importancia capital: la recuperación del *Corpus aristotelicum*, que irrumpió en Occidente junto con las obras de los filósofos musulmanes y judíos. Con esto volvía a llenarse el enorme vacío que la pérdida de la Filosofía griega había dejado durante siglos en el campo del saber, completándose y enriqueciéndose el esquema científico en un sentido parecido al que había tenido en Clemente de Alejandría: 1.° *Artes liberales*, como preparación para, 2.°, *Filosofía*, y ésta, a su vez, como preparación y auxiliar *(ancilla)* de, 3.°, *Ciencia sagrada*. Con esto vuelve a plantearse la vieja cuestión de la conciliación de los dos órdenes del saber, el natural (Filosofía) y el revelado. Además, la *Filosofía* ya no abarca, como en Grecia, todo el campo del saber, sino solamente una parte, que es la puramente humana y racional. Pero esta distinción no repercute en nada en la disgregación interna del campo de la Filosofía, ni se separan dentro de ella las «Ciencias» de la «Filosofía», sino que la última permanece siendo lo que era en Aristóteles, es decir, todo el conjunto del saber humano, estructurado en diversos planos (Física, Matemáticas, Teología), con numerosas subdivisiones dentro de los dos primeros, conforme a la diversidad de objetos que los especifican.

La distinción y subordinación entre los dos órdenes ontológicos, natural y sobrenatural, se refleja en la ordenación de los campos del saber, racional y revelado. La subordinación subsidiaria e instrumental de la Filosofía a la Ciencia sagrada determina el predominio de las partes que más directamente sirven para desempeñar esa función, descuidando el cultivo de otras menos aplicables a esa labor. Constituye una excepción el caso de San Alberto Magno, el cual mantiene una visión enciclopédica del saber, cultivando por igual las distintas ramas de la ciencia. Pero en general, y debido también a las circunstancias del tiempo ante el peligro del aristotelismo aviceniano y averroísta, prevalece la tendencia representada por San Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Juan Peckham y Enrique de Gante, los cuales se esfuerzan por reducir cada

tica (L. van Acker), *Metaclínica* (V. E. Franck), *Metalógica* (J. Caramuel), *Metamétrica* (íd.), *Metajurídica* (T. Urdánoz), *Metafilosofía* (J. Macgregor), *Metaeclesiástica* (G. del Estal), etc. Lo que no sabemos es si con esos metarefuerzos logran alcanzar la «meta» de sus propósitos.

Heidegger preguntaba en una conferencia famosa: *¿Qué es Metafísica?* Pero, a la vista de lo que hoy día sucede, casi parece que cabría más bien preguntar: ¿Qué no es Metafísica? Por lo menos es evidente que en nuestros tiempos ha llegado a hacerse un uso abusivo y desorbitado de esa pa-

vez más el campo de la Filosofía a una función estrictamente instrumental, colocándola en un plano de absoluta inferioridad respecto de la Ciencia sagrada.

k) Santo Tomás conserva la misma visión integral y enciclopédica del saber que su maestro San Alberto. La distinción entre el saber racional (Filosofía) y el revelado (Ciencia sagrada) no constituye una antítesis, sino un conjunto armónico y complementario. Lo sobrenatural no anula lo natural, ni la revelación suprime ni menoscaba la razón [22]. Con esto el concepto de la Ciencia sagrada sufre una profunda transformación. Deja de ser una simple lectura y comentario de la Biblia, para adquirir categoría de una ciencia especial, en el sentido riguroso de la palabra, resultado de la combinación armónica de un elemento sobrenatural (la revelación y la fe) y otro natural y racional (la Filosofía). De aquí resulta la distinción específica de dos *Teologías*, una puramente filosófica, elaborada a la luz de la razón, y otra que es un producto de la alianza combinada de la razón y de la fe [23]. De esta manera, sin mengua de su dignidad y de sus respectivas autonomías, la ciencia puramente natural se subordina a la sobrenatural, la cual «utitur illis tamquam inferioribus et ancillis» [24]. Con esto el esquema integral del saber vuelve a tener un sentido muy semejante al que había tenido en Clemente de Alejandría, pero mucho más amplio y extraordinariamente enriquecido, tanto en el campo de la pura Filosofía como en el específico

labra, cuyo mejor remedio sería el retorno a la sencilla nomenclatura empleada por Aristóteles hace veinticinco siglos.

22 «Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi..., sed in quantum divinam altitudinem repraesentant, et in ipsum Deum quoquomodo ordinantur... Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima... Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum» (CG II 2; *In Boeth. de Trin.* q.2 a.3).

23 «Theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt, et passiones rerum inquirunt» *(In II Sent.* pról.).

«Aliae scientiae certitudinem habent ese naturali lumine rationis humanae, quae potest errare: haec autem certitudinem habet ese lumine divinae scientiae, quae decipi non potest» (ST I 5c).

«Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem» (ib. ad 2).

24 ST I 5,2; *In Ioannem* c.6 lect.1.

de la Teología cristiana, que Clemente apenas hizo más que vislumbrar.

l) En su debido lugar expondremos el hecho de la derrota circunstancial del tomismo y de sus consecuencias para el desarrollo armónico de la ciencia. El mal llamado nominalismo, que se define a principios del siglo XIV, es un resultado de múltiples factores, los cuales originan una profunda conmoción ideológica que afecta fuertemente al concepto de ciencia. Las ásperas controversias entre las escuelas y las condenaciones del aristotelismo averroísta repercuten profundamente en la desvalorización de la Filosofía, haciendo cundir la desconfianza en la eficacia de los procedimientos racionales para llegar a las realidades transcendentes. Con ello se minimiza la intervención de la razón en el campo de la Teología, tanto en la natural como en la cristiana, quedando desplazada la Filosofía hasta de su papel subordinado como «sirvienta» de la Teología. La desconfianza en la razón da origen a la descomposición en dos direcciones: una *fideísta*, de carácter místico, por la cual las tesis de alcance suprasensible se remiten a la Teología, en cuanto saber revelado, disminuyendo su elemento racional con la preponderancia de la autoridad y de la fe; y otra *empirista*, en la cual se recorta cada vez más la amplitud de las fronteras de la Filosofía con la desconfianza en los conceptos universales, haciéndola recluirse en la Dialéctica, en las Matemáticas, en los problemas morales y políticos y en las cuestiones de la Física de aquel tiempo, lo cual —como ha hecho notar P. Duhem—constituye las raíces del movimiento que poco más tarde dará origen al nacimiento de las ciencias experimentales. El resultado para la Filosofía es la ruptura del carácter armónico entre sus diversas partes, quedando reducida poco más que al cultivo desorbitado de la Dialéctica y a aquellas materias—Física, Matemática, Moral— en que no se veía un peligro inmediato de interferencias entre el orden de la razón y el de la fe.

La firmeza de la fe cristiana en esos siglos contribuyó a que de momento no se dejara sentir gran cosa el vacío que había dejado en el campo científico ese desplazamiento de la Filosofía racional. El acceso a las realidades transcendentes quedaba asegurado por medio de la fe, a la cual se adjudicaban en bloque todos los problemas que los nominalistas pensaban rebasar al alcance de las fuerzas de la razón. A los efectos destructores del nominalismo vino a sumarse la reacción antiescolástica del humanismo renacentista. Su desprecio de la Filosofía—que los humanistas no acertaron jamás a compren-

der—contribuyó a desvirtuar todavía más el concepto amplio y armónico de la ciencia.

m) Pero no tardó en sobrevenir otro cambio pendular. Con la decadencia de la Filosofía escolástica coincide, a partir del siglo XVI, el hecho importantísimo de la aparición de numerosas ciencias nuevas, fruto de la orientación experimental. Las ciencias exactas y naturales adquieren de pronto un auge insospechado, en fuerte contraste con el carácter especulativo de la escolástica medieval, y especialmente con las sutilezas dialécticas del nominalismo. Sucesivamente van surgiendo la *Astronomía* con Copérnico, la *Mecánica* celeste con Kepler, la *Física matemática* con Galileo y Newton, la *Hidráulica* y la *Optica* con Leonardo de Vinci, el *Algebra* con Francisco Viète y Nicolás Tartaglia, la *Cosmografía* con Martín Behaim y Gerardo Kremer (Mercator), la *Mineralogía* con Jorge Agrícola, la *Botánica* con Andrés Cesalpini, la *Anatomía* con Andrés Vésale y Gabriel Fallopio, la *Geometría analítica* con Descartes. Y más tarde la *Biología* con Haller, Javier Bichat y Claudio Bernard; la *Química* con Lavoisier, la *Paleontología* con Cuvier, la *Psicología experimental* con Guillermo Wundt, y así otra serie interminable de conquistas científicas hasta llegar a nuestros días.

n) Pero este hecho admirable, por el cual el hombre entró en posesión de vastas regiones inexploradas en el campo de la realidad, tuvo una repercusión lamentable en el concepto de ciencia, determinando un curioso fenómeno de desdoblamiento. Así es como se incuba poco a poco la nueva modalidad del concepto de Filosofía, que cuajará en las *Críticas* de Kant y después en el movimiento positivista del siglo XIX. Se disgregan las «Ciencias» y la «Filosofía». A las primeras les corresponderá el campo firme y seguro de lo experimental, de lo observable, de lo mensurable, atribuyéndoles por antonomasia el carácter «científico», en el sentido fuerte de la palabra. Sin embargo, ni la euforia producida por los asombrosos descubrimientos en ese campo, ni tampoco las aceradas críticas de Kant pudieron impedir que la inteligencia humana se siguiera planteando las cuestiones insoslayables acerca de la realidad transcendente, de lo absoluto y de las últimas razones de ser de las cosas. Pues bien, todo esto es lo que se adjudicó en bloque a cuenta de la «Filosofía» o de la «Metafísica».

o) Es fácil ver que con esto la palabra «Filosofía» sufre un nuevo desplazamiento, perdiendo el sentido amplio que había tenido en la Antigüedad y en la Edad Media, como sinónima de «Ciencia», en toda la extensión de sus diversas

partes, quedando reducida esta vez a llenar el hueco que había dejado la supresión de la fe cristiana y de la Teología medieval. De esta manera quedan contrapuestas las «Ciencias» y la «Filosofía», asignando a la segunda la función específica de ocuparse de las realidades absolutas y transcendentes, es decir, de lo que en otros tiempos constituía el objeto propio que se atribuía a la Teología. Con lo cual «Filosofía» y «Metafísica» son para muchos cosas equivalentes.

Pero lo cierto es que, a pesar de las invectivas de los positivistas y de todas sus declaraciones de agnosticismo, esos temas han seguido y siguen tentando a los pensadores de nuestro tiempo. Basta una ligera ojeada a la multitud de los sistemas «filosóficos» que pululan después de Kant para ver que la inteligencia humana no se da por vencida en su anhelo incoercible de buscar un camino de acceso a lo absoluto. No importan las discrepancias sobre la diversidad de métodos elegidos para elevarse a lo transcendente o para lograr esa visión generalísima cósmica o supercósmica de la realidad, en la cual se hace consistir la «Filosofía». Unos filósofos serán partidarios del racionalismo, otros del idealismo, otros del irracionalismo, del sentimentalismo, del fideísmo; otros adoptarán una actitud escéptica o agnóstica de fracaso, de desengaño o de impotencia. Lo cierto es que, llámese como se llame la ciencia que trata de abordarlo, el viejo, o por mejor decir, el eterno problema de la realidad transcendente sigue en pie, como un inquietante signo de interrogación abierto ante la inteligencia del hombre.

Tenemos, pues, que la palabra «Filosofía» ha recibido a lo largo de la Historia los sentidos más diversos, oscilando entre abarcar como sinónima de «Ciencia» toda la realidad con sus diversas partes (Filosofía griega) hasta ser considerada, con más o menos autonomía, como un auxiliar humano de la ciencia sagrada (Edad Media), para volver en los tiempos modernos a intentar llenar el enorme hueco originado por el desplazamiento de la Teología medieval, cuajando en su contraposición a las «ciencias». Es lo que intentamos expresar en el siguiente cuadro sinóptico:

	PLATÓN	JENÓCRATES	ARISTÓTELES	ESTOICOS	ROMA
Revelación (Fe)	—	—	—	—	—
— Razón (Filosofía) Enseñanza superior	Dialéctica Matemáticas Artes mecánicas	Dialéctica Matemáticas Física	Teología Matemáticas Física	Etica Física Dialéctica	Etica — —
Enseñanza elemental	Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Artes liberales

CLEMENTE DE AL.	ORÍGENES	SAN ISIDORO	AVICENA	SANTO TOMÁS
Gnosis Fe	Contemplación Gnosis Fe	Fe	Fe (Corán)	Mística (contemplación) Fe
Etica Física Lógica	Etica Física Lógica	Moral (Proverbios) Física (Génesis) Lógica (Cantar de los Cantares)	Metafísica Matemáticas Física	Teología escolástica Teología natural Matemáticas Física
Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Artes liberales	Artes liberales	Artes liberales

Nominalistas	Kant	Positivistas	Hegel
Mística Fe (Teología)	—	—	—
—	«Metafísica»... { Teodicea, Cosmología, Psicología }	«Filosofía»-«Metafísica»	Filosofía (Espíritu) = Idea
Matemáticas Física	Física........ } Ciencias Matemáticas..	Física........ } Ciencias Matemáticas..	Ciencias (Naturaleza)
Artes liberales (Dialéctica)	Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental

Bergson	Marxismo	Heidegger
	—	—
Filosofía = (Vida) Ciencias	Filosofía = (Materia) Ciencias	Filosofía = (Ser-Nada) Ciencias
Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental

3. **Noción realista.**—A primera vista parece que la noción de Filosofía debía ser de una claridad meridiana. Nadie puede dudar de su existencia, pues hace veinticinco siglos por lo menos que está presente en la historia de la cultura. Pero también es indudable que en realidad lleva otros tantos sobre el tapete de las discusiones, sin que hasta ahora hayan conseguido ponerse de acuerdo sus cultivadores ni en cuanto a su noción ni menos todavía en cuanto a su división y a la función que corresponde en concreto a cada una de sus partes.

Y no es, ciertamente, porque no abunden, en sintomática proliferación, libros, artículos y estudios en que reiteradamente aparece el tema: *¿Qué es Filosofía?* Lo malo es que ese interrogante se sigue contestando de las maneras más diversas. Sería sumamente difícil extraer un concepto claro de tantas opiniones discordantes. Pero quizá contribuirá a esclarecerlo un poco el fijarnos en las nociones de realidad y de ciencia, tal como hace muchos siglos fueron elaboradas por Aristóteles y Santo Tomás.

Un concepto realista del saber se apoya en dos postulados fundamentales: Primero, existe una realidad. Segundo, podemos conocerla. La ciencia es el resultado, la victoria en la gran batalla que mantiene la inteligencia humana para la conquista de la verdad, que es lo mismo que decir del conocimiento y el dominio de la realidad. En esa magna batalla, que durará tanto como la existencia de la Humanidad sobre la tierra, los objetivos son tan numerosos y variados como la infinita diversidad de los seres.

Toda la realidad es objeto de conocimiento y, por lo tanto, de ciencia. La ciencia aspira a obtener un conocimiento de las cosas cuya amplitud y variedad corresponda exactamente a la de la misma realidad, aunque no todos los objetos reales puedan llegar a ser conocidos de la misma manera y con el mismo grado de certeza.

En la ciencia lo que manda, ante todo, es la realidad, que es lo que toda ciencia que se precie de tal debe aspirar a conocer. La ciencia no tiene que elaborar sus *objetos*, como pretende el idealismo, porque todos ellos están ahí, presentes y reales fuera de nuestra inteligencia, desde que Dios los creó. Los objetos de la ciencia son ni más ni menos que todos los seres de la realidad. Lo que necesita la inteligencia humana es elaborar los *conceptos* representativos de esos seres, los cuales podrán ser directos, positivos, fijos, estables y universales de aquellos seres que caen dentro del ámbito propio de nuestro entendimiento, como son todas las entidades móviles y contingentes del mundo

físico; e indirectos y analógicos, es decir, fundamentalmente negativos, de las realidades trascendentes, que, como Dios, exceden la capacidad de nuestra aprehensión directa.

Pero nuestra ciencia no termina en el concepto, sino en la realidad. El concepto no es un término, sino un medio *quo* o *in quo* conocemos la realidad. En el idealismo, el proceso parte del concepto para llegar a los seres. En el realismo partimos de los seres para llegar a sus conceptos.

a) *Pluralidad y jerarquía de los seres.*—No hay un solo Ser, como pretendía Parménides. El Ser único, inmóvil e indiferenciado, no es más que un concepto, una pura abstracción. No existe un Ser único, sino muchos seres, múltiples, diversos, particulares, los cuales se distinguen entre sí por razón de sus formas, las cuales son el elemento propio y distintivo que determina sus esencias, y que coloca a cada uno en el grado que le corresponde en la escala jerárquica de la realidad [25].

Tanto Aristóteles como Santo Tomás tienen un profundo sentido de la pluralidad y diversidad de los seres, pero también de la ordenación jerárquica en que se van sucediendo en progresión ascendente por razón de la perfección de sus formas. En el grado más ínfimo de ser, la materia prima, pura potencia en el orden físico y mínima expresión de la realidad. Y en la cumbre de todos los seres, la realidad suprema y perfectísima de Dios, ser trascendente que, a diferencia de todos los anteriores, cae fuera del alcance directo de nuestros medios cognoscitivos, tanto sensitivos como intelectuales. Y entre ambos extremos, el maravilloso despliegue de la infinita variedad de los seres del mundo físico—materiales, vivientes, vegetativos, sensitivos, racionales, espirituales—, mezcla de acto y potencia, de materia y forma, de perfección e imperfección, de permanencia

[25] «In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam *materia prima* est in potentia primum ad formam *elementi;* sub forma elementi existens, est in potentia ad formam *mixti*, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad *animam vegetabilem;* nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad *sensitivam*, sensitiva vero ad intellectivam... Ultimus igitur generationis totius gradus est *anima humana*, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo *elementa* propter *corpora mixta*, haec vero propter *viventia*, in quibus *plantae* sunt propter *animalia*, animalia propter *hominem;* homo enim est finis totius generationis» (CG III 22). Es fácil prolongar esta escala, completándola con las almas separadas, los ángeles y Dios, Ser supremo y trascendente (cf. *In Ethic* I lect.1 n.1-2; CG III 97).

«Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur: sicut *mixta* perfectiora sunt *elementis*, et *plantae* corporibus *mineralibus*, et *animalia* plantis, et *homines* aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur» (ST I 47,2).

y movilidad [26]. Hay también realidades matemáticas, psicológicas, morales, estéticas, sociales, políticas, etc., que constituyen otros tantos objetos de ciencia. Podemos representar la escala de los seres de la siguiente manera:

A) Simple. Acto puro. Forma pura................	*Dios.*
B) Compuestos de acto y potencia, de esencia y existencia:	
1) Subsistentes (formas separadas de la materia)..	*Almas separadas.*
2) No subsistentes (formas unidas a la materia): Entes móviles:	
a) Vivientes:	
1) Racionales (forma espiritual)........	*Hombres.*
2) No racionales (forma inmaterial):	
α) Sensitivos......................	*Animales.*
β) No sensitivos..................	*Vegetales.*
b) No vivientes (formas materiales).........	*Minerales.*

La perfección ascendente de sus formas es lo que determina el grado que cada sustancia ocupa en la escala de los seres. De aquí que las ciencias, que tratan de averiguar las esencias de las cosas, deban fijarse, sobre todo, en su elemento distintivo, formal, que es lo que define su grado de perfección en la escala de los seres.

b) *Partes de la ciencia.*—La ciencia es una entidad real, pero no *natural*, en el sentido de que se encuentre ya hecho, existente como tal en la naturaleza, sino *artificial*, que es necesario elaborar por el esfuerzo de la inteligencia humana. No existen la Ciencia ni la Filosofía en sí mismas, concebidas a la manera platónica, como si fuesen entidades subsistentes. Solamente existen como accidentes, como hábitos intelectuales adquiridos, que se sustentan en las inteligencias individuales, que les sirven de sujeto. La Ciencia no es una entidad sustancial, sino accidental, un modo de conocimiento, un hábito intelectual adquirido y elaborado artificialmente por el esfuerzo de la inteligencia humana. Es una entidad accidental que pertenece al predicamento de cualidad, y, en concreto, a la especie de cualidad llamada *hábitos.*

Pues bien, siendo la ciencia un hábito, o si se quiere una virtud intelectual, el criterio para su división debe ser idéntico

[26] «Sicut Philosophus dicit in septimo de Historiis animalium, natura ex inanimatis ad animata procedit paulatim, ita quod genus *inanimatorum* prius invenitur quam genus *plantarum*... Et similiter a plantis ad *animalia* quodam continuo ordine progreditur: quia quaedam animalia immobilia, quae scilicet terrae adhaerent, parum videntur a planti differre. Ita etiam et in progressu ab animalibus ad *hominem*, quaedam inveniuntur in quibus aliqua similitudo rationis apparet» *(In De mem. et rem.* lect.1 n.298).

al que se utiliza para distinguir los hábitos y las virtudes, los cuales se diversifican por razón de sus objetos formales. «Hay tantas clases de Filosofía como de sustancias», dice Aristóteles [27]. Y Santo Tomás expresa lo mismo, diciendo: «Scientiae secantur quemadmodum et res, nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus species habent» [28]. Es una actitud realista ante el problema de la ciencia, la cual debe elaborarse siempre en estrecho contacto con la realidad que trata de conocer y dominar.

En un concepto realista de la ciencia, el orden del saber debe corresponder y ajustarse lo más perfectamente posible al orden de los seres, tal como existen en la realidad. Es absolutamente ilegítima la pretensión que Kant expresa en su famoso «giro copernicano». No se rigen los objetos por el entendimiento, sino que es el entendimiento el que tiene que regirse por la naturaleza de los objetos. Y así las partes de la ciencia deben articularse en una correspondencia lo más exacta posible a los distintos modos de seres, tal como son y existen en la realidad.

Pues bien, el concepto de una realidad, compuesta por una multitud de seres muy distintos entre sí, que se escalonan en orden de perfección por razón de sus esencias y de sus formas determinantes y distintivas, es en Aristóteles y en Santo Tomás el fundamento de su concepto de la ciencia y de una ordenación realista de los grados del saber [29].

El campo de la ciencia es tan amplio y variado como el del ser. Dios, el mundo y el hombre es el grandioso abanico de temas variadísimos desplegados ante la curiosidad insaciable de la inteligencia humana, y que nunca conseguirán agotar los esfuerzos acumulados de los sabios hasta el fin de los siglos. A cada uno de esos campos vastísimos de la realidad, en cada uno de los cuales pueden subdistinguirse a su vez otros múltiples aspectos, responden en el esquema aristotélico otros tantos

[27] *Met.* IV 1,1004a3; *De Anima* III 8,431b24.

[28] *In De Gen. et Corr.* I proemio. «Hic ostendit partes philosophiae... et dicit quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae» *(In Met.* IV 2 n.563). «Unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur» (CG II 2). «Cum autem distinguuntur scientiae ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est, penes res, de quibus sunt scientiae; et sic distinguuntur hic et in VI *Metaphysicorum* tres partes philosophiae speculativae» *(In Boeth. de Trin.* q.5 a.1,1).

[29] El concepto jerárquico y ascendente de los seres y de las ciencias se refleja en la distribución que hace Santo Tomás de los tratados del *corpus aristotelicum* (cf. *In Physic.* I 1 n.5; *In De Caelo et mundo* I proem.; *In De sensu et sensato* I 1 n.1-6).

objetos que especifican y distinguen otras tantas ciencias diferentes.

Pues bien, dada la variedad de las realidades sobre que versa, la ciencia no puede ser un saber unitario ni homogéneo. No hay una sola ciencia, un solo hábito intelectual unitario, sino muchas ciencias, o, por lo menos, muchas y muy diversas partes de la ciencia, en conformidad con las múltiples modalidades que reviste la riquísima variedad de los seres, los cuales tienen naturalezas, propiedades y caracteres sumamente distintos. Por esto carece de fundamento la pretensión del racionalismo cartesiano, que afirmaba la unidad de la ciencia por razón de la unidad de nuestra inteligencia. Descartes abrigó la ilusión de lograr la triple unidad de ciencia, de método y de certeza, pretendiendo conseguir en todas las materias científicas el mismo grado de exactitud que en las matemáticas [30]. Ciertamente que nuestro instrumento racional es uno solo. Pero la diversidad de los objetos sobre que versa requiere una aplicación distinta, acomodada en cada caso a su naturaleza peculiar, y hemos de contentarnos con los resultados posibles en cada campo.

Así, pues, de la diversidad real de los objetos (objeto material) y del distinto modo de considerarlos (objeto formal) se origina la distinción en nuestra inteligencia de tantos hábitos mentales (ciencias) cuantos son los objetos a que se aplica y las distintas formalidades que en ellos considera. Pero teniendo siempre en cuenta que en la distinción de las ciencias prevalece la consideración formal sobre el objeto material, el cual puede ser considerado bajo distintos aspectos y dar origen a distintas clases de ciencias. «Diversa ratio congnoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim, conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum» [31].

Por ejemplo, el ente móvil puede ser considerado, en cuanto ser, por la Filosofía primera; en cuanto móvil, por la Física; en cuanto vivo, por la Biología. El hombre, en cuanto ser, por

[30] «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduissent à trois principales, à savoir, la Médicine, la Mécanique et la Morale» (DESCARTES, AT IX 2,14).

Descartes no conoce todavía la distinción entre «ciencias» y «filosofía». Para él la segunda es el «conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la invención de las artes».

[31] SANTO TOMÁS, ST I 1,1c.

la Filosofía primera; en cuanto material, por la Física y la Química; en cuanto vivo, por la Biología y la Psicología; en cuanto ciudadano, por la Política; en cuanto libre y responsable de sus acciones, por la Moral y el Derecho, etc. Los conceptos mentales pueden ser considerados, en cuanto seres, por la Filosofía primera; en cuanto productos vitales de la inteligencia humana, por la Psicología; en cuanto a su orden en juicios y raciocinios, por la Lógica; y en cuanto a su verdad o falsedad como signos representativos de la realidad, por la Crítica, etc.

De esta manera resulta posible una articulación paralela de la realidad y de la ciencia en una escala jerárquica que comienza desde los seres más imperfectos del mundo material y va ascendiendo hasta rematar en la cúspide de la realidad trascendente de Dios, sobre el cual versa la Teología, que es la ciencia suprema por razón de la suma dignidad de su objeto.

Dejamos para sus propios lugares las innumerables variantes acerca de las divisiones del saber. Solamente aludiremos al concepto que inicia Descartes con su teoría de las ideas claras y distintas como criterio y fundamento de la ciencia. La distinción de estas ideas en tres clases da origen a las tres partes de la filosofía cartesiana: *Psicología* (idea del yo pensante), *Teología* (idea de lo perfecto e infinito), *Física* (idea de la extensión). Esta división es recogida por Wolff, que la incluye en su partición de la «Metafísica» especial, distribuyéndola en tres ciencias: *Cosmología, Psicología* y *Teodicea,* división que ha sido aceptada como legítima incluso por algunos escolásticos.

Kant abordó el problema de la ciencia tal como lo encontró planteado en las dos corrientes de pensamiento predominantes en su tiempo, el racionalismo cartesiano-wolffiano (dogmatismo) y el empirismo inglés. Pero Kant ignoraba la solución escolástica y tampoco conocía a fondo la filosofía griega. Su actitud hay que definirla en función de los elementos inmediatos de la filosofía de su tiempo, tal como los encuentra en Wolff, Newton y Hume. En este supuesto es como hay que entender la posición de Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, para apreciar su sentido, su alcance y su valor. Representamos la división kantiana en el siguiente esquema:

FACULTADES COGNOSCITIVAS: CIENCIAS:

1.° *Sensibilidad* (Estética transcendental) = *Matemáticas*..
- *Geometría* (forma «a priori» de espacio).
- *Aritmética* (forma «a priori» de tiempo).

2.° *Entendimiento* (Analítica transcendental) = *Física* (formas «a priori»: categorías esquematizadas).

3.° *Razón* (Dialéctica transcendental) = *Metafísica*.... (formas «a priori»: categorías puras).
- *Teodicea.*
- *Cosmología.*
- *Psicología.*

Como se ve, Kant hace una mescolanza entre la división escolástica de la Filosofía y la de la «Metafísica», tal como la encuentra en Wolff. Conserva los dos primeros planos de la división tradicional, aunque invirtiendo el orden. En el primero coloca las *Matemáticas* (sensibilidad), y en el segundo la *Física* (entendimiento) entendida a la manera newtoniana, que para él constituía el ideal supremo de ciencia. Pero en el tercero, correspondiente a la razón, sitúa lo que él llama *Metafísica*, asignándole las tres partes de la división wolffiana: *Cosmología*, *Psicología* y *Teodicea*. Separa la *Física* de la *Cosmología*.

No es éste el momento de poner de relieve los fallos fundamentales del concepto kantiano de la ciencia. Nos limitamos a reconocer el mérito de su crítica de la falsa posición cartesiana, haciendo ver la imposibilidad de construir una ciencia realista partiendo de conceptos mentales *a priori*. Esa crítica fue interpretada como una demolición completa del edificio «metafísico», y dio origen a la orientación positivista, en que solamente se admite como ciencia aquello que esté apoyado en la experiencia sensible. Es la actitud que prevaleció en el siglo pasado, aceptando únicamente como ciencias las experimentales y las matemáticas, o sea los dos órdenes admitidos como científicos por Kant, y relegando a la categoría de seudociencia todo lo que el mismo Kant involucra bajo la denominación, absolutamente inadecuada, de «Metafísica», palabra que, sin embargo, ha sido revalorizada por la filosofía poskantiana, empleándola pródigamente, con la más abigarrada variedad de sentidos.

4. **La «Filosofía» y las «Ciencias».**—Los antiguos planteaban la pregunta: *¿Qué es Filosofía?*, entendiendo por ella, sin más, el problema de la ciencia, o sea el modo como se logra un saber cierto, fijo, estable, necesario y universal, contrapuesto al saber vulgar, variable, más o menos ligado a las modalidades y vaivenes de la percepción sensitiva. Era una

exposición sencilla, natural y legítima. Para los antiguos, σοφία y φιλοσοφία eran una misma cosa, con distintos nombres, que no se diferenciaban más que en añadir al primero el prefijo φίλος, bien con un sentido de modestia, como en Pitágoras y Platón, o con un leve matiz escéptico de socarrona ironía, como en Sócrates.

El problema de la ciencia es un problema real y verdadero, que se plantea por el hecho de la existencia de esa modalidad de nuestro conocimiento intelectual por medio de conceptos abstractos, universales, fijos y necesarios, en contraposición con la movilidad y la contingencia de los seres del mundo físico y de nuestras percepciones sensibles inmediatas.

M. Jourdain quedó admirado cuando se enteró de que hablaba en prosa sin darse cuenta. Algo de eso nos pasa a todos cuando nos percatamos de que pensamos y hablamos necesariamente con conceptos y palabras abstractas y universales. Basta abrir cualquier diccionario para encontrar un catálogo alfabético de palabras, las cuales no son otra cosa que signos universales de conceptos universales—mesa, casa, hombre, nacer, andar, dormir, etc.—. Queramos o no, consciente o inconscientemente, pensamos y hablamos siempre en abstracto y en universal.

Así perduró largos siglos el concepto de «Filosofía» como idéntico al de «Ciencia», con la única diferencia de que en el cristianismo a esa ciencia puramente natural y racional se superpone la Teología, en cuya constitución entra un elemento sobrenatural, que es la revelación y la fe.

Ni los griegos, ni los latinos, ni los musulmanes, ni los escolásticos medievales conocieron semejante distinción entre «Ciencias» y «Filosofía», como si se tratara de dos órdenes distintos del saber.

Todavía en el siglo XVII, incluso fuera de la escolástica, subsiste el concepto de la unidad de Ciencia y Filosofía. Descartes identifica ambas cosas cuando compara la Filosofía a un árbol cuyas raíces son la Metafísica; el tronco, la Física, y las ramas, las restantes ciencias particulares. Newton titula su libro *Philosophiae naturalis principia mathematicae*. Y los textos escolásticos de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, los de Goudin, Mailhat, Anagni, Roselli, Guevara, Froilán Díaz, Briz, etc., se atienen al esquema tradicional, incluyendo el estudio de la Física y de las Matemáticas dentro del cuadro general de la Filosofía.

Pero, por una parte, el descuido de los escolásticos en seguir el desarrollo de las ciencias modernas, y por otra el des-

interés de sus adversarios hacia otras ramas más especulativas que las que ellos cultivaban, y en ambos casos la ignorancia recíproca de los campos científicos fuera de la propia especialidad, han tenido por resultado un hecho que habría llenado de asombro a Aristóteles, San Alberto Magno y Santo Tomás. Es la disociación de ramas de la ciencia que hasta entonces habían constituido un todo unitario, las cuales se desdoblan en dos aspectos distintos: uno racional o «filosófico», y otro experimental o «científico». Con esto se inicia la ficticia separación entre «Ciencias» y «Filosofía», como si se tratara de dos órdenes completamente distintos del saber. Quedan así constituidas dos Físicas: una «filosófica» (Cosmología) y otra «científica» o experimental; y dos Psicologías: una especulativa o «filosófica» y otra experimental o «científica». Lo mismo pudo haber sucedido con la Astronomía, a no ser porque las teorías de Copérnico dieron el golpe de gracia a los antiguos conceptos del Universo [32].

Esa contraposición ha cuajado en los programas oficiales de enseñanza. En nuestras Universidades hay Facultades de Ciencias y Facultades de Filosofía. Y los alumnos que acuden a cada una de ellas están convencidos de que cursan materias específicamente distintas de las de la otra.

Pero lo más extraño es que quienes más han contribuido a consolidar ese desdoblamiento o esa disgregación que tan poco les favorece, pues fue inventada contra ellos, y que además carece de todo fundamento en los principios y en la tradición aristotélico-tomista, han sido los mismos escolásticos, los cuales en sus textos de Filosofía se esfuerzan por buscar criterios para justificar la distinción entre esos dos pretendidos órdenes del saber, el «científico» y el «filosófico».

Si esto han hecho los escolásticos por su parte, nada tiene de extraño que los «científicos» hayan hecho otro tanto por la suya, llegando a considerar como dos campos completamente distintos, de un lado las ciencias experimentales y exactas, que

[32] El P. Antonio Goudin dice en la introducción a su curso de Filosofía: «Nec praetermittam ea vel inventa vel experimenta quibus solentes viri nostris temporibus physicam exornaverunt, easque quaestiones quae nunc inter recentiores vigent» (*Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* [Orvieto 1859] p.1).

Sobre las relaciones entre la Filosofía y las ciencias cf. FERNÁNDEZ ALONSO, A., O. P., *Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum:* Angelicum 13 (1936) 24-59; *El concepto antiguo y tradicional de Filosofía:* «Cartesio», Riv. Fil. Neosc. (Milán 1937) 353-374; *Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la Filosofía moderna y en el tomismo:* Ciencia Tomista (1938) 327ss; G. FRAILE, O. P., *La forma en los seres no vivientes y vivientes:* II Semana de Filosofía (Madrid 1957) 77-116.

para ellos constituyen las únicas verdaderas ciencias, en el sentido estricto de la palabra, y de otro una cosa rara, abstracta, nebulosa, que es la «Filosofía»; y por encima de ambas otra cosa más nebulosa todavía, que es la «Metafísica». De esta manera, desde hace dos siglos, las «Ciencias» y la «Filosofía» aparecen cada vez más distanciadas, como si fuesen dos órdenes completamente distintos del saber, en contra de la tradición y, lo que es peor, en contra de la realidad.

Algunos autores presentan este problema como si se tratara de un proceso de separación de las ciencias particulares como partes que se disgregan de un todo, el cual sería la Filosofía. La Filosofía vendría a ser algo así como una metrópoli de la cual se van emancipando las colonias, o como la casa del padre de familia después que se van casando los hijos, o como un nido del cual se han escapado los pájaros. El resultado es un desdoblamiento, en que por una parte queda la «Filosofía», con sus fronteras cada vez más menguadas y desmanteladas, y por otra las «Ciencias», cada una de las cuales se desarrolla con existencia autónoma. ¿Qué le queda todavía a la «Filosofía» después de ese proceso de emancipación de las «Ciencias»? Apenas las Ciencias generales (Filosofía primera, Lógica) y algunas particulares, como la Teología, la Gnoseología y la Moral, en espera de que también a éstas les llegue la hora de la separación [33].

Pero este proceso ficticio, aunque tenga alguna apariencia de corresponder a la realidad, en el fondo no hace más que reflejar la confusión originada por el dualismo de denominaciones—Ciencia y Filosofía—para expresar lo que en realidad es una misma cosa.

Sin embargo, esa contraposición tiene otro fundamento aparente, basado en la distinción de un doble orden de realidades: las pertenecientes al mundo físico, que están dentro del alcance directo de nuestros medios cognoscitivos, y las trascendentes, que quedan fuera de la percepción inmediata de nuestros sentidos y de nuestra razón. Con esto, como ya hemos sugerido, el problema adquiere una modalidad ontológica y gnoseológica, reservando más el nombre de *Ciencia* para todo cuanto cae dentro de nuestro conocimiento directo, sen-

[33] «La science-philosophie primitive apparait alors comme une sorte de nébuleuse dont se détachent, telles des planètes, une à une et chacune en son temps, les diverses sciences...» (E. Baudin, *Introduction générale à la philosophie* [París 1927] I p.89); García Morente, M.-Zaragüeta, J., *Fundamentos de Filosofía* (Madrid 1943) p.15-24. «... La realidad metafísica, o a la teoría del conocimiento, campos específicos de la filosofía» (J. Iriarte, S. I.: Pensamiento 17 [1961] p.496).

sitivo o racional; y el de *Filosofía* para todo aquello que requiere otros procedimientos más indirectos de acceso, por razón de su misma naturaleza trascendente. Pero esta distinción no aclara nada el problema, pues solamente consiste en restringir una denominación, de suyo amplia y total, a lo que constituye una de las partes de la ciencia dentro del esquema clásico (Teología), dándole además un sentido cargado de agnosticismo.

El origen remoto de esta disociación surge dentro de la misma escolástica (nominalismo). El origen próximo es más reciente, y podemos señalarlo en el hecho mismo del nacimiento y desarrollo de las ciencias experimentales, coincidente con la decadencia de la escolástica y con la debilitación del sentimiento religioso en el Renacimiento. Pero fue Kant el primero que dio estado teórico a la cuestión en su *Crítica de la Razón Pura.*

Kant es el punto central de una encrucijada en la cual convergen, por una parte, la línea del racionalismo continental, que va de Descartes a Wolff, y, por otra, la del empirismo inglés, que arranca en Bacon y desemboca en Hume. Y a partir de Kant se separan en movimiento divergente las líneas del idealismo y del positivismo, con sus innumerables ramificaciones hasta nuestros días.

Kant se propuso superar la antinomia entre el racionalismo cartesiano, que pretendía construir la ciencia partiendo de unas cuantas ideas universales mediante una serie ordenada de deducciones de tipo matemático («juicios analíticos»), y el particularismo de los empiristas, que se atenían al testimonio de los sentidos prescindiendo de todo elemento necesario y universal («juicios sintéticos *a posteriori»).* Como solución propone una síntesis, en la cual deben entrar, a la vez, un elemento empírico como «materia» y otro elemento subjetivo como «forma», el cual confiere al primero la necesidad y la universalidad («a priori»). El resultado son los «juicios sintéticos *a priori»*, los cuales, según Kant, constituyen la base de toda verdadera ciencia.

En el fondo, el problema que abruma las páginas de la *Crítica de la Razón Pura* es la misma vieja cuestión que había preocupado a Heráclito y Parménides, y había hallado su solución en Sócrates, Aristóteles y Santo Tomás. Es el problema de la validez y necesidad de nuestros conceptos universales, base de la ciencia. Kant vio perfectamente la insuficiencia de las dos actitudes contrapuestas, el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. Se dio cuenta de la necesidad de una es-

trecha colaboración entre los sentidos y el entendimiento para la constitución de un saber científico, realista y objetivo, y a la vez necesario y universal. Todo nuestro conocimiento viene de la experiencia sensible. Los datos empíricos carecen de necesidad y universalidad. A su vez, los conceptos puros del entendimiento (categorías), desligados de la experiencia, carecen de contenido, son vacíos. Pero la síntesis kantiana tiene el gravísimo defecto de no ser una verdadera síntesis, sino una simple yuxtaposición de datos y formas *a priori* en el «fenómeno», y de fenómenos y categorías en el «objeto», con lo cual, por una parte, queda intacta la particularidad de los datos y de los fenómenos, y por otra no se da contenido real a la actividad intelectiva. Además, su planteo «trascendental» del problema, fijándose en las condiciones de posibilidad del conocimiento científico («¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*»), minimiza todavía más lo que pudiera tener de acertado el propósito de Kant, derivando hacia una actitud formalista en que el realismo es sustituido por el logicismo. No se trata de conocer las *cosas* tal como son en la realidad, sino solamente de analizar el modo de funcionar nuestras facultades cognoscitivas. Con lo cual la Filosofía deja de ser una ciencia del ser y de la realidad y se convierte en una especie de Ciencia de la ciencia; es decir, queda relegada a un aspecto de la lógica, al cual se da el nombre de Crítica. De hecho a esto quedó reducida la labor de Kant, mucho más demoledora que constructiva, pues la segunda fase nunca llegó a realizarla, a no ser que haya que considerar como un conato, desde luego insuficiente, los desordenados apuntes del *Opus posthumum*.

La actitud kantiana tiene un valor circunstancial. Kant se mueve en un horizonte muy estrecho. Hay que entenderla referida a la ficticia antítesis provocada por el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. Pero Kant no logra ni una conciliación, ni menos una superación, pues esa antítesis se repite, agravada, en el idealismo y el positivismo. El idealismo (Fichte, Schelling, Hegel) no se resigna a renunciar a la «Metafísica» ni al conocimiento de la «cosa en sí», y trata de desentrañar el «Absoluto» por medio de procedimientos puramente racionales. El positivismo, como reacción, relega el «Absoluto» a la región de lo incognoscible y lo asigna como objeto a la «Metafísica», ateniéndose tan sólo al campo de los hechos particulares y de lo experimentable, al cual delimita el ámbito del único saber que considera cierto, verdadero y científico. Y entre la «Ciencia» y la «Metafísica» coloca la «Filosofía», la cual, según los positivistas, carece de objeto propio

y solamente tiene por misión unificar y coordinar entre sí las ciencias particulares.

Así, pues, según Augusto Comte, a la «Filosofía» le corresponde unificar el saber, reflexionando sobre las ciencias particulares, determinando su orden y su conexión [34]. Según H. Spencer, «la especie más humilde de conocimiento es el saber no unificado; la *Ciencia* es el saber parcialmente unificado; y la *Filosofía*, el saber completamente unificado» [35]. Para Guillermo Wundt, la «Metafísica» y la «Filosofía» son las ciencias de los principios generales, y de ellas los toman las ciencias *formales* (Matemáticas) y las *reales*, que a su vez se dividen en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*. Cosa semejante dirá G. Dilthey bajo la influencia de Hegel. Lewes asigna como misión de la Filosofía la ordenación y sistematización de los conceptos suministrados por las ciencias. Algo parecido sostiene Haeckel, para quien la Filosofía es la interpretación teórica de los fenómenos empíricos y el supremo conocimiento del encadenamiento causal de todos los fenómenos [36]. Según Ad. Franck, «la Metafísica es a la Filosofía lo que la Filosofía es a las demás ciencias, es decir, el fin y el centro de todas sus investigaciones, el tronco que mantiene y hace vivir todas sus ramas» [37]. Bertrand Russell considera la Filosofía como una especie de tierra de nadie, situada entre la Ciencia y la Religión. Lo cierto pertenece a la Ciencia; lo problemático, a la Filosofía. A la Religión le pertenece lo que no es evidente y se acepta por la fe; a la Ciencia, lo que es evidente y se conoce por la razón; a la Filosofía, lo que no es ni evidente ni no evidente, y que no es de fe ni de razón [38].

[34] *Cours de Philosophie positive* I (1864) p.60.

[35] *Primeros principios* § 37 p.117.

[36] *Les enigmes de l'Univers* (tr. CAMILLE BOS) (París 1903) p.20-21.

[37] *Dictionnaire philosophique* col.1315b.

[38] «La Filosofía... es algo que se encuentra entre la Teología y la ciencia... Pero entre la Teología y la ciencia hay una tierra de nadie, expuesta a los ataques de ambos campos; esa tierra de nadie es la Filosofía» (B. RUSSELL, *Historia de la Filosofía occidental* [Buenos Aires 1947] I p.15). «La incertidumbre de la Filosofía es, en una gran medida, más aparente que real; los problemas que son susceptibles de una respuesta precisa se han colocado en las ciencias, mientras que sólo los que no la consienten actualmente quedan formando el residuo que denominamos Filosofía» (ID., *Los problemas de la Filosofía* [tr. J. XIRAU, Barcelona, Labor] p.180).

«En el fondo, el tendencioso concepto del filósofo inglés no está muy lejos del que expresaba Renán en su libro sobre *Averroes y el averroísmo*: «La filosofía y la poesía parten en el fondo del mismo principio: la filosofía no es más que un género de poesía como otro cualquiera, y los países poéticos son los países filosóficos» (tr. E. GONZÁLEZ BLANCO [Valencia-Madrid, s. f.], II p.234).

Creemos innecesario seguir acumulando nociones de la Filosofía, en que tan pródiga es la Historia, y que dejamos para exponerlas en sus lugares correspondientes. Mas, a pesar de la aceptación casi unánime que hallamos en nuestro tiempo de la distinción entre Ciencia y Filosofía, y que repercute desfavorablemente sobre la segunda, dejándola relegada a un plano abstracto, indefinido, sin objeto propio y sin más misión que la de elaborar teorías generales carentes de valor «científico», por nuestra parte nos resistimos a admitirla, por considerarla innecesaria, injustificada y carente de fundamento en la historia y en la realidad. Por lo demás, la misma fuerza de los hechos está volviendo a acercar y unir lo que nunca debió haberse separado. Los escolásticos añaden en sus programas el estudio de cuestiones «científicas» «conexas» con la Cosmología y la Psicología. Y a su vez los científicos, como Duhem, Eddington, Mach, Heisenberg, Ostwald, Poincaré, Schrödinger, Bachelard, Whitehead, Julio Palacios, Rey Pastor, etc., sienten agudamente la insuficiencia del puro empirismo y tienden hacia principios y consideraciones de carácter más universal, que sirvan de fundamento a los hechos atestiguados por la pura experiencia.

Criterios de distinción.—Pues bien, desde el momento en que se da por buena la distinción, o lo que es peor, la contraposición entre «Ciencias» y «Filosofía», surge a granel una serie de problemas que difícilmente admiten contestación satisfactoria. ¿Cuál es el criterio o la modalidad específica para distinguir el saber «filosófico» del «científico»? ¿«Cómo se distribuyen las ramas del saber, o qué partes hay que adjudicar, respectivamente, al dominio de las «Ciencias», y cuáles al de la «Filosofía»? ¿Qué campo le queda a la «Filosofía» fuera del que las «Ciencias» acotan para sí? Ciencias y «Filosofía», ¿son dos saberes sucesivos, complementarios, escalonados en elevación o en profundidad, de suerte que la «Filosofía» vendría a ser una continuación, un suplemento o un complemento de las «Ciencias»; o a la «Filosofía» le correspondería hacerse cargo de los problemas que exceden la capacidad de solución de las «Ciencias»?

A nuestro juicio, quizá un poco radical, en todo esto late un seudoproblema, que se origina precisamente de admitir esa distinción, la cual creemos innecesaria, y que no se justifica en el orden histórico, ni menos aún en el doctrinal. El problema quedaría suprimido con una sencilla operación de tijeras, cortándole a la «Filosofía» ese «filo», tras del cual, no sabemos cómo, han conseguido agazaparse toda suerte de va-

guedades, ambigüedades y oscuridades, que circundan como una selva opaca el genuino concepto de ciencia. Ese prefijo «filo», añadido a la «sophia», ha servido para circundarla de una especie de halo de misterio. Pero en realidad no ha contribuido más que a embrollar su noción y a desquiciar el verdadero sentido del saber científico. Lo mejor es dejar la «Filosofía» reducida a lo que debe ser, es decir, a «sophia» a secas, o sea a «ciencia» [39]. Y no hay que decir que consideramos también como una redundancia hablar de «Filosofía de las ciencias», con todas las variantes que se dan a esa denominación. Incluso se habla también de una «Filosofía de la Filosofía». Si se trata de establecer las nociones y los principios generalísimos de las ciencias, para eso está la *Filosofía primera*, a la cual corresponde esa labor. Y si se trata de sus principios propios, es natural que cada ciencia los formule y precise en cuanto sea necesario al comienzo de su rama respectiva del saber. Lo que suele suceder es que no pocas veces esas «filosofías» se reducen a vaguedades y generalidades de escaso valor «científico» [40].

[39] Algunos proponen como criterio de distinción entre «ciencias» y «filosofía» el que las primeras tienen un objeto determinado, mientras que la segunda carece de él, y necesita conquistarlo. «Esto es lo que radicalmente escinde a la filosofía de todas las demás ciencias. Mientras que éstas parten de la posesión de su objeto y de lo que tratan es simplemente de estudiarlo, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto, su posesión es el término y no el supuesto de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia» (X. ZUBIRI, prólogo a la *Historia de la Filosofía* de J. MARÍAS, p.16). Es una idea que se parece bastante a esta otra de J. Ortega y Gasset: Es filósofo «quien precisamente no tiene una filosofía, y por ello su vida consiste en afanarse incesantemente en hacérsela, en conquistársela personalmente» (*Una reforma de la filosofía*, Madrid 1958).

[40] Es corriente el empleo de expresiones como *Filosofía de la naturaleza, Filosofía de las ciencias naturales, Filosofía de la religión, Filosofía del derecho, Filosofía del lenguaje, Filosofía de la cultura, Filosofía de la educación, Filosofía de la historia, Filosofía del arte, Filosofía de la belleza, Filosofía política, Filosofía social*. J. Simmel tiene un libro titulado *Filosofía de la coquetería*. Y en español tenemos dos sobre la fiesta nacional: *Filosofía del toreo*, por ABENAMAR (Santos López Pelegrín) (Madrid 1842), y otro con el mismo título por B. TORRALBA DE DAMAS (Madrid, Espasa-Calpe, 2.ª ed. 1954).

Es también corriente la identificación de la «Filosofía» con la «Metafísica». «La Philosophie ne parait être essentiellement, et même... exclusivement, la Métaphysique» (J. LACHELIER, *Oeuvres* [París 1931] I p.203-205). «La «philosophie», dans le language courant, a un sens plus étendu que la métaphysique et sans doute à bon droit; mait le coeur de la philosophie, ce qui en fait une science absolument à part, c'est la métaphysique. Les autres branches de la philosophie ne son telles qu'à condition de se rattacher immédiatement et étroitement à la métaphysique» (P. DESCOQS, S. I., *Institutiones Metaphysicae generalis* [París 1935] I p.14). La identificación es

a) *El problematismo.*—Los positivistas pusieron de moda el contraponer—con un optimismo envidiable—la certeza, la exactitud, la claridad y la necesidad de las «Ciencias», a la incertidumbre, la vaguedad, la oscuridad, la ambigüedad y la problematicidad de la «Filosofía», o peor aún de la «Metafísica». Este criterio de la «problematicidad» ha tentadú en nuestros días a escritores como R. Mondolfo, A. Banfi, Hugo Spirito, F. Orestano, Nikolaï Hartmann, K. Jaspers, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri [41]. La «Filosofía» vendría a ser una especie de programa o de catálogo general de «problemas», mientras que la «Ciencia» sería el conjunto de las soluciones adquiridas. Es verdad que los problemas unen, mientras que las respuestas separan, sobre todo en determinadas ramas del saber. Es fácil coincidir en la existencia de los problemas, y no lo es tanto ponerse de acuerdo en su solución [42].

Sin embargo, parece más exacto pensar que los problemas y las dificultades están repartidos equitativamente por todos

más patente en el esquema que ofrece el mismo padre, que podrían suscribir Kant o Wolff, en que aparece por una parte el conocimiento «científico» (ciencias *físicas* y ciencias *matemáticas)*, y por otra, el conocimiento «filosófico» o «metafísico» *(Cosmología, Psicología* y *Teodicea)* (ib., p.13-15. 26-27).

[41] R. MONDOLFO, *La filosofía como problematicidad y el historicismo:* Philosophia 9 (1952) 9-24; *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía* (Tucumán, Univ. Nac., 1949). Según Mondolfo, los sistemas filosóficos son perecederos, mientras que los problemas son eternos. Quizá sería más claro decir que lo «eterno» es la realidad que plantea los problemas a la inteligencia humana, que con frecuencia no puede darle más que respuestas insuficientes y perecederas.

U. SPIRITO, *Il problematismo* (Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1949): Actas del I Congr. Nac. de Fil. II p.1090-1093.

Según N. Hartmann, los problemas son «las condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia», y la Historia de la Filosofía es la historia de los problemas filosóficos. «Incluso la historia monográfica de un solo pensador, en el fondo debería partir siempre desde el punto de vista de los problemas. Entre la individualidad del pensador y el problema filosófico siempre existe esta relación: el pensador no lo puede alterar» *(Zur methode der Philosophiegeschichte:* Kant-Studien t.15 cuad.4 [1910] p.470.476).

Más bien parece que los problemas en sí mismos son el objeto sobre que versa el esfuerzo de la Filosofía, mientras que el de la Historia deberán ser las tentativas de los filósofos para resolverlos, y las teorías, opiniones, aciertos y errores que a propósito de ellos han tenido lugar.

[42] «El físico, el matemático, el lógico advierten que—por primera vez en la historia de estas ciencias—en los principios fundamentales de su construcción teórica se abren súbitamente simas insondables de problematismo. Esos principios eran la única tierra firme en que su operación intelectual se apoyaba, y es precisamente en ellos en los que parecía más inconmovible, no en tal o cual miembro particular de sus organismos teóricos, donde el abismo se anuncia» (J. ORTEGA Y GASSET, *Apuntes sobre el pensamiento,* Madrid 1941).

los ámbitos del campo del saber y por cada una de las ramas de la ciencia o de la «Filosofía». Los problemas y las cuestiones brotan de la realidad misma de las cosas, y para tratar de darles solución es precisamente para lo que se han inventado las distintas ciencias. Los problemas que se plantean a la inteligencia son tan variados como la misma realidad, y cada ciencia tiene tarea bastante con ocuparse de los que le corresponden. Lo más justo parece que cada una cargue con su propia responsabilidad y con su parte alícuota de problematicidad, en vez de adjudicar en bloque a la cuenta de la «Filosofía» todo cuanto hay de raro, de oscuro, de embrollado y «problemático» en el campo del saber. ¿Para qué, pues, reduplicar esa labor, que es propia de cada ciencia en su propio terreno, inventando una superciencia, a la que debería corresponder hacer un inventario general o una especie de catastro de los problemas? Nosotros, al menos, la creemos completamente inútil, o mejor dicho, perjudicial, pues no contribuiría en nada a aportar soluciones, sino más bien a difundir una atmósfera de escepticismo y desconfianza en las fuerzas de la razón, al poner tan de relieve sus limitaciones y deficiencias.

Por otra parte, es bien sabido que el campo de las «Ciencias» no es ya aquel reino de la claridad, la diafanidad y la exactitud que entusiasmaba a Fontenelle, y que ha seguido fascinando a tantos seguidores del positivismo, hasta los neopositivistas del Círculo de Viena. En cualquiera de las «ciencias» modernas que queramos escoger quedan todavía flotando densas nubes de «problematicidad» acerca de la materia, la energía, la electricidad, el átomo, la vida, el conocimiento, la sensación, el pensamiento, el lenguaje, el movimiento, el tiempo, etc. Es muy fácil formular largas listas de preguntas, que nadie podrá decir que son exclusivas de la «Filosofía» ni de la «Metafísica», sino que entran de lleno en el campo que se pretende acotar para las «Ciencias».

b) *La «filosofía» como ciencia general.*—Otros autores tratan de justificar la contraposición entre «Ciencias» y «Filosofía», atribuyendo a las primeras un carácter de particularidad, en cuanto que se ocupan del estudio de las realidades concretas. Pero, además de ese tipo de conocimiento, habría también una especie de supervisión cósmica, universal, de carácter general, la cual sería la «Filosofía» [43].

[43] Según L. Raeymaeker, el objeto de la «Metafísica» consiste en «l'étude de la réalité totale, de la réalité considérée dans son ensemble, comme un tout» *(L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste:* Aquinas 3 [1960] 61-82). Si toda la realidad constituye el objeto de la «Metafísica», ¿qué

Por nuestra parte no acertamos a ver la necesidad de encomendar a una ciencia especial esa visión panorámica de la realidad. Ciertamente que el conjunto de los seres constituye el Universo. Pero la dificultad de la misión de las ciencias no consiste en llegar a conocer el *Ser* en general, que no tiene más realidad que la de un concepto generalísimo, comunísimo y abstractísimo, propio de la Filosofía primera, sino que lo difícil es llegar a conocer los *seres* en concreto, empezando por el último átomo de materia hasta Dios. Este es el conocimiento que ha de obtenerse por el esfuerzo de cada ciencia particular en el campo específico que le corresponde. Del conjunto de los resultados de todas ellas podrá quizá algún día obtenerse esa cosmovisión, o esa contemplación panorámica de todos los seres. Eso sería una visión rica, pletórica, matizada, del Universo, con su diversidad encuadrada en una unidad de orden y jerarquía. Pero esa visión no tiene nada que ver con ciertos conceptos amplísimos, generalísimos, y por lo mismo sumamente vagos y tremendamente amenazados de superficialidad y de apriorismo, en que consisten algunos sistemas filosóficos [44].

El estudio pormenorizado de los seres en concreto debe realizarlo cada ciencia en el campo particular que le corresponde, y no puede suplirse por cómodas visiones esquemáticas de conjunto. Precisamente la diversidad, la heterogeneidad y la complejidad de las distintas realidades es lo que dio origen a la multiplicación y articulación de las ciencias. Si solamente hubiera un Ser, Parménides tendría toda la razón. No haría

lugar queda para la investigación de las demás ciencias? ¿Qué ventaja acarrea echar una tarea tan abrumadora sobre los hombros de una sola ciencia? Es posible que no contribuya a una mayor eficacia desparramar su atención entre tanta diversidad de objetos, e incluso sería conveniente devolver la autonomía que tenían en Aristóteles a las varias ciencias que después de Avicena se han cobijado bajo esa rúbrica tan poco expresiva cuyo «objeto» todavía hoy se sigue discutiendo.

[44] Según M. de Unamuno, la filosofía consiste en «formarnos una concepción unitaria y total del mundo, que oriente a la acción y la vida». «Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquélla es exacta, pero insuficiente; ésta es suficiente, pero inexacta» (J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es Filosofía?* p.82). Algo parecido dice J. Simmel, cuando define al filósofo como «el hombre que posee el órgano adecuado para percibir la totalidad del ser y reaccionar ante ella» (*Problemas fundamentales de la Filosofía* [Madrid, Rev. de Occid., 1946], p.16). «Sapere umano, riflesso, unitario e sistematico, il cui oggeto, non ristretto ad un determinato essere, si estenda al essere nella sua massima universalità» (S. CULTRERA, *Storia della Filosofia* p.10).

falta más que una sola ciencia para conocerlo. Pero lo que existe son los *seres*, múltiples e infinitamente distintos y dispares entre sí. Por lo tanto, abandonar el concepto múltiple y diverso de las ciencias—sin menoscabo de una cierta unidad de orden—por otro concepto en que la diversidad de los seres quede como empastada y diluida en unos cuantos conceptos generalísimos y abstractísimos, tiene el peligro de un retorno inconsciente al concepto prearistotélico, o, más en concreto, parmenidiano, de la realidad y de la ciencia. Equivaldría a dar por nula la labor secular de la diferenciación y articulación de las distintas ramas del saber, penosamente lograda después de tantos esfuerzos [45].

c) *Causas próximas y últimas.*—Otros autores presentan a la «Filosofía» como ciencia de las «ultimidades», contraponiéndola a las «Ciencias», las cuales se limitarían a tratar de las causas próximas e inmediatas de las cosas. Así tendríamos que las «Ciencias» estudiarían las cosas por sus causas próximas o inmediatas, mientras que la «Filosofía» sería un saber que se remontaba a las últimas causas [46].

Más exacto parece decir que la Filosofía o la Ciencia, en general, es el estudio de las cosas *por sus causas*, las cuales pueden ser intrínsecas (material y formal) o extrínsecas (eficiente y final), y éstas, a su vez, se dividen en próximas y últimas.

Si nos atenemos a la división aristotélica entre ciencias generales y particulares, vemos que a una ciencia generalísima,

[45] Algunos defienden la función del prefijo *filos*, en cuanto que expresaría tensión, imperfección, dinamicidad, mientras que la *sofía* sería la ciencia hecha, lograda, alcanzada, definitiva. Pero también podría decirse que todas las ciencias deberían llamarse «filosofía», en cuanto que la investigación, sin perder su serenidad, debe estar animada por un fuego interior de pasión y dinamismo, y en cuanto que todas ellas, sin ninguna excepción, permanecen todavía inacabadas e inconclusas.

[46] «Cognitio certa et evidens rerum per *altissimas* causas naturali lumine comparata» (WOLFF). «Scientia rerum omnium, per causas *ultimas*, naturali rationis lumine comparata» (URRÁBURU). «Cognitio systematica, reflexiva, naturalis, omnium rerum ex *ultimis* earum rationibus» (L. DE RAEYMAEKER). «Scientia rerum ratione humana cognoscibilium, per causas vel rationes *ultimas*, naturali lumine comparata» (REINSTADLER). «Scienza che studia le *ultime* e supreme ragioni delle cose» (BORLA-TESTORE). «Philosophica: inquirit enim *ultimas* causas rerum; scientiae humanae non philosophicae inquirunt tantum causas proximas earum» (T. DE DIEGO DÍEZ, S. I., *Theologia naturalis* [1955] p.1). «Ad *ultimas* rerum causas pertingere intendit» (P. DESCOQS, S. I.).

A nuestro parecer, todas estas expresiones, más que definir la filosofía en su aspecto genérico, se refieren a la diferencia específica de una rama concreta de la filosofía, que es precisamente la *Teología*. Para definir la *filosofía* en general basta con decir que es un conocimiento de las cosas por *sus causas*, sin detallar que sean próximas, inmediatas o últimas.

que es la Filosofía primera, le pertenece formular la noción de *causa*. Pero nada más, porque el estudio de *las causas* en concreto entra en el dominio de las ciencias particulares respectivas. La inmensa mayoría de las ciencias, es decir, todas menos dos (Teología y Moral), solamente se ocupan de las causas próximas de los objetos sobre que versa su estudio. Son las ciencias físicas, biológicas, antropológicas, sociales, políticas, etc. Hay también una ciencia especial, o una parte de la Filosofía, a la cual le compete el estudio de las últimas causas y de las últimas razones, no del ser, sino de *los seres*. Esa ciencia es la Teología, a la cual le corresponde el estudio de Dios, que es la primera causa eficiente y la última causa final de todos los seres del Universo. Y hay también otra ciencia, que es la Etica, a la cual le incumbe el estudio del último fin del hombre.

Pero ninguna de las demás partes de la Ciencia o de la Filosofía tiene por qué remontarse tan arriba, y son perfectas ciencias sin necesidad de llegar a las últimas causas. Les basta con estudiar bien las causas inmediatas de los seres que constituyen su objeto propio, con lo cual tienen tarea más que suficiente. Y no es necesario decir que, al estudiar esas causas, intrínsecas o extrínsecas, lo que busca cada una de esas ciencias en su propio dominio es ni más ni menos que averiguar *lo que son* las cosas, o sea llegar al conocimiento de sus *esencias*.

Con lo cual, por una parte nos mantenemos dentro del concepto tradicional y multisecular de la Filosofía, distribuyendo las diversas funciones en cada una de sus partes, y por otra no tenemos necesidad de incurrir en el equívoco de tomar el todo (Filosofía) por una de sus partes (Teología), evitando la contraposición de abolengo positivista entre «Ciencias» y «Filosofía», que al menos en la escolástica carece totalmente de razón de ser.

d) *La Filosofía como saber del Absoluto.*—Otros autores distinguen la «Filosofía» de las «Ciencias», presentando a la primera como un saber absoluto o como la ciencia del Absoluto [47].

En cuanto a lo primero, nuestro saber humano no puede aspirar al carácter de absoluto ni en extensión ni en profundidad, a no ser de una manera muy relativa, limitada y parcial. La enorme riqueza y amplitud de la realidad rebasa por todas partes la penuria y la limitación radical de nuestros medios de adquirir el conocimiento. Ciertamente que podemos llegar a la

[47] «La métaphysique est, à mes yeux, la science humaine de l'absolu. Elle traduist immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu, saisie qui n'est point un joug subi, mais un principe interne de vie» (*Mélanges Maréchal* [Bruselas-París 1950] I p.289).

ciencia, es decir, a un saber basado en principios firmes y en conceptos universales, con los que, en la medida de lo posible, superamos la movilidad y la contingencia de las realidades particulares de nuestro mundo físico. Incluso podemos llegar en muchos casos a la verdad y a una certeza absoluta en su posesión. Pero si bien nuestro entendimiento, funcionando con sus propios recursos naturales, se mueve con relativa facilidad dentro del ámbito de su objeto propio, es decir, en el campo de los seres sensibles; sin embargo, en cuanto trata de salir de aquí y aventurarse por las regiones de lo absoluto y de lo trascendente, tiene que multiplicar sus esfuerzos, echando mano de los recursos más extremos del conocimiento analógico, es decir, un conocimiento fundamentalmente indirecto y negativo.

Y en cuanto a lo segundo, si se propone el Absoluto como objeto general de toda la Filosofía, esto equivale a reducirla a lo que constituye el objeto propio y especificativo de una rama particular de la ciencia, que es precisamente la Teología natural, a la cual corresponde el estudio de Dios, que es el ser Absoluto en el sentido estricto de la palabra.

En realidad, éste es el sentido en que hay que entender gran parte de los sistemas filosóficos, fuera del aristotélico. Una «Filosofía» que, por el motivo que sea, prescinde del estudio de las ciencias físicas, biológicas, matemáticas, etc., y se consagra especialmente a investigar el Ser primero y último, o el primer principio ontológico de los seres, en realidad asume una tarea típicamente teológica, sea cualquiera el nombre que dé a ese primer principio: Vida, Materia, Idea, Voluntad, Ser, Dios, etc. Incluso cuando esa Filosofía haga profesión de ateísmo, en realidad se reduce a una interpretación negativa del ser, que también entra a su manera en el dominio de la Teología.

5. **Los problemas filosóficos.**—Entendida la Filosofía en sentido amplio, como idéntica a la Ciencia, los problemas con que tiene que enfrentarse son tantos y tan variados como la misma realidad. Si nuestra inteligencia intuyera directamente las esencias de las cosas, la realidad no tendría secretos para nosotros. Conocer las cosas equivaldría a entenderlas. Pero nuestro conocimiento comienza por los sentidos, y sigue un proceso en el cual predomina lo racional sobre lo intuitivo. De aquí la dificultad de aprehender las esencias de las cosas. Dificultad que se acrecienta cuanto más elevados son los seres por encima de lo que pueden percibir directamente nuestros sentidos.

Pero la misión de la Filosofía no se limita a plantear problemas ni a acumular preguntas sobre la realidad de las cosas, sino que aspira a darles respuesta valiéndose de todos sus medios de investigación. Pobre y desairado sería su papel si, como pretenden algunas tendencias modernas, solamente le correspondiera trazar una especie de mapa o programa, incesantemente renovado, de la problemática vigente en cada momento histórico. La Historia nos dice todo lo contrario. Muchos son ciertamente los problemas que todavía quedan por resolver. Pero muchos son también los que han sido suficientemente contestados por la inteligencia humana. Gracias a Dios, no puede decirse que haya sido estéril el esfuerzo de tantos siglos de Filosofía.

Los problemas filosóficos son tantos cuantas son las preguntas que puede formular nuestra inteligencia frente a la realidad. Pero todos pueden reducirse a tres grandes temas, correspondientes a los tres grandes sectores de seres: Dios, el mundo y el hombre. Esta consideración amplísima se descompone en infinitos problemas particulares, a los que tratan de dar respuesta las distintas partes de la Filosofía. Problemas *ontológicos*, que surgen de la consideración del mismo ser. Problemas *físicos* o *cosmológicos*, que presentan una gama de innumerables cuestiones acerca de la naturaleza y propiedades de los seres del mundo material. Problemas *biológicos*, que abarcan las infinitas preguntas que pueden proponerse sobre la naturaleza de los seres vivientes en su extraordinaria variedad. Problemas *antropológicos*, centrados en torno a las múltiples modalidades que presenta la naturaleza y la actividad del hombre. Problemas *psicológicos*, que afrontan la esencia y acciones del alma humana. Problemas *gnoseológicos*, sobre la esencia, el funcionamiento y el valor de nuestros medios cognoscitivos. Problemas *morales*, sobre la naturaleza de las acciones humanas, en orden a conseguir la perfección propia del hombre. Problemas *religiosos*, acerca de las relaciones del hombre con Dios. Problemas *sociales*, *jurídicos*, *políticos*, *estéticos*, *matemáticos*, etc. Y en un orden trascendente, problemas *teológicos*, que surgen de la necesidad de buscar una explicación de la existencia de un Universo compuesto por seres múltiples, mudables y contingentes, remontándose a la existencia de una Causa suprema, primera y última de todas las cosas.

Podemos también centrar los problemas filosóficos en torno a las cuestiones que plantean el *ser*, el *conocer* y el *obrar*. En el problema del *ser* entran los que corresponden a la Filosofía

primera, que de todos los seres reales abstrae el concepto comunísimo de ser, considerado en cuanto ser. Los de la Teología, que estudia a Dios, Ser supremo, simplicísimo y trascendente, causa y razón última de todos los seres. Y todos los de las restantes ciencias particulares, que se esfuerzan por dar respuesta a las innumerables cuestiones que plantean la naturaleza y las propiedades esenciales y accidentales de las cosas.

El problema del *conocer* tiene un campo más limitado, reduciéndose al estudio del conocimiento, bien sea considerado como acto vital (Psicología), o en cuanto al recto funcionamiento de nuestra razón en la ordenación de los conceptos (Lógica), o considerando su valor objetivo y su alcance bajo el aspecto de la verdad (Crítica).

En el problema del *obrar* entran todas las cuestiones pertenecientes a la Etica, que estudia las acciones humanas bajo su modalidad de buenas o malas, esto es, en cuanto que conducen o apartan al hombre de su perfección, mediante la consecución de su último fin. Las de la Política, que considera al hombre constituido en sociedad, en sus relaciones con sus semejantes. Y las de la Religión, que se reduce a la Moral como parte de la virtud de la justicia, y que investiga los deberes que resultan en el hombre de sus relaciones para con Dios.

No es necesario advertir que estas clasificaciones excesivamente generales de los problemas filosóficos se desdoblan en otros innumerables problemas particulares dentro de cada rama de la ciencia. Por ejemplo, a la Filosofía primera le corresponde elaborar el concepto generalísimo de ser en común, abstrayéndolo de todos los seres reales particulares, formular sus propiedades trascendentales, las nociones del acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes, la catalogación de los seres en categorías, las nociones de causa y efecto, de analogía, los primeros principios del ser y del saber, etc. La Teología tiene que determinar el concepto de Dios, demostrar su existencia, estudiar en qué consiste su esencia, sus atributos, su causalidad sobre el mundo, etc. Y cosa semejante sucede con todas las demás ramas de la ciencia.

Pero no todos los problemas filosóficos han surgido simultáneamente ni todos han interesado por igual en todas las épocas ni a todos los filósofos. Uno de los caracteres distintivos de las épocas filosóficas es precisamente el predominio de algún problema particular en el cual se fija de manera preferente la atención. En el neoplatonismo y en la escolástica

medieval prepondera el problema de Dios; en el siglo XIX, los temas de ciencias naturales; en nuestro tiempo, los problemas del hombre, individuales y sociales.

No obstante, es tan estrecha la conexión que existe entre todas las partes de la Filosofía, que la actitud que se adopte ante uno cualquiera de sus problemas fundamentales repercute decisivamente en todos los demás. Una actitud realista ante el problema del ser se reflejará necesariamente en las soluciones propuestas a los problemas del conocimiento, de la naturaleza y de la moral. Y lo mismo sucede si se toma por punto de partida una actitud idealista o empirista.

Las oscilaciones que a lo largo de los siglos apreciamos en el concepto de Filosofía provienen fundamentalmente del predominio de alguna de sus partes o funciones sobre las restantes. Predominio que suele ir acompañado de un sentimiento de escepticismo, cuando no de desprecio hacia las demás. Las filosofías de tendencia idealista o racionalista dan mayor importancia a las partes teóricas y abandonan las experimentales y prácticas. Buscan lo abstracto, lo absoluto, lo necesario e inmutable, y descuidan lo concreto, lo móvil y lo contingente. Por el contrario, las corrientes de signo empirista dan preferencia a las partes experimentales y desdeñan o relegan a segundo término las teóricas. Es el resultado de la carencia de un sentido integral, equilibrado y jerárquico del ser y del saber, con lo cual se desorbita alguna parte con detrimento del conjunto, desconcertando radicalmente la armonía del edificio científico.

6. **Filosofía y filosofías.**—Nuestra ciencia es un hábito intelectual adquirido, accidental e individual, cuyo grado de verdad corresponde a su mayor o menor adecuación a los objetos reales que trata de representar. La ciencia perfecta debería consistir en ser una representación exacta de la realidad, abarcándola en su totalidad, es decir, en su unidad general de orden y, a la vez, en la infinita variedad y complejidad de las modalidades de los seres que la integran.

La realidad es una, y una es también la verdad. Por lo tanto, una debería ser la ciencia en todos los hombres. Solamente debería haber una Filosofía, o una sola Ciencia, y un solo sistema representativo de la realidad.

Sin embargo, no sucede así. Los problemas que la realidad plantea a la inteligencia humana son los mismos. Pero las respuestas que les han dado los filósofos son múltiples, y no sólo distintas, sino muchas veces contradictorias. ¿De dónde

proviene esa variedad innumerable de respuestas a unos mismos e idénticos problemas?

Desde luego, hay que descartar que los sistemas filosóficos sean productos de mero pasatiempo o juegos mentales para demostrar la agudeza intelectual de los filósofos. Cuando contemplamos como espectadores el desfile de esos sistemas desde el mirador de la Historia de la Filosofía, casi resulta un espectáculo divertido y, si se quiere, deportivo. Pero se convierte en algo tremendamente trágico cuando pensamos en que ningún filósofo ha inventado un sistema simplemente por el gusto de añadir una cifra más a los ya existentes, sino que los han vivido con sinceridad, tratando de solucionar con ellos los problemas acuciantes y angustiosos para su inteligencia. El idealismo, el materialismo, el positivismo, el vitalismo, el existencialismo, etc., serán soluciones todo lo deficientes y hasta todo lo erróneas que se quiera. Pero los que las han propuesto no lo han hecho por mera afición al malabarismo intelectual, sino que con ellos han pretendido acallar la inquietud de sus inteligencias y buscar un sentido al problema de su vida.

El origen remoto de los sistemas filosóficos hay que buscarlo en el sincero deseo de llegar a conocer y comprender la realidad. Pero en el resultado, positivo o negativo, de estos esfuerzos intervienen múltiples factores, que son causa de la diversidad de actitudes que apreciamos en la Historia de la Filosofía. Podemos distinguir dos órdenes de causas: objetivas y subjetivas.

a) *Causas objetivas.*—Lo son, en primer lugar, la naturaleza misma de la realidad, sobre la cual versan las distintas ciencias o ramas del saber, y la dificultad intrínseca de los problemas que plantea a la inteligencia humana. Unos, porque la naturaleza de sus objetos excede la percepción directa de nuestros sentidos y de nuestra inteligencia. Así sucede con el problema de Dios, Ser absolutamente trascendente, cuya existencia y cuya naturaleza solamente podemos conocer a través de sus efectos, por un procedimiento indirecto y esencialmente analógico. En menor grado encontramos dificultades semejantes en lo que se refiere a la naturaleza del espíritu humano, que corresponde estudiar a la Psicología. Y en otros objetos más a nuestro alcance, como son la materia y la vida, son bien sabidos los esfuerzos que han costado a la ciencia para llegar a vislumbrarlos un poco, a pesar de la abundancia de medios con que actualmente cuenta para indagar sobre esas realidades.

No es, pues, extraño que, ante la multitud y dificultad

de los problemas que plantea la realidad, las conquistas de la ciencia hayan tenido que proceder con lentitud en sus avances, y que esté todavía lejos el día en que la Filosofía pueda ofrecernos una imagen completa de ella. Cualquier tema de estudio —la materia, la vida, el hombre, el alma, la sociedad, etc.— sigue abierto a la investigación de la inteligencia humana. No hay uno solo cuya virtualidad se haya agotado. Por el contrario, en cualquiera aparecen cada día nuevos aspectos, matices y horizontes, que amplían hasta los límites más insospechados las posibilidades del campo del saber. La realidad es siempre la misma, y unos mismos los problemas que presenta ante la inteligencia de los sabios. Por esto no debe causar extrañeza el hecho de que la Historia tenga que señalar las etapas de aproximación de la ciencia a la posesión y dominio de sus objetos y a la solución de sus problemas. Y también que, junto con los resultados positivos (verdad), tenga a la vez que registrar en mayor abundancia los negativos (error). Los mismos avances de la ciencia, después de tantas vacilaciones y tantas respuestas insuficientes, o simplemente erróneas, son una buena lección para comprender, y agradecer, el mérito de los esfuerzos de nuestros predecesores, aunque con frecuencia hayan resultado fallidos.

La pluralidad, la diversidad y hasta la discrepancia y la contradicción entre las filosofías es un fenómeno perfectamente natural, y no tiene por qué constituir objeto de «escándalo». Así ha sucedido en la realidad y así debe aceptarlo y exponerlo el historiador. Solamente implica un acto de humildad ante el reconocimiento de la limitación radical de la inteligencia humana.

Añádase la penuria de medios para abordar la investigación de la realidad, cuya conquista ha exigido también largos y penosos esfuerzos. Hay materias en las cuales basta con la experiencia vulgar, aunque exigen, por otra parte, una rigurosa disciplina de la razón. Pero otras reclaman indispensablemente la posesión de un complicado instrumental, que sólo después de muchos siglos ha logrado crear la ciencia. Compárense los medios de que disponían los físicos, los médicos y los astrónomos griegos, con los que tienen a su alcance los sabios actuales. Lo mismo hay que decir, en otras ramas, de las bibliotecas y del material bibliográfico de que hoy disponen los investigadores, en comparación con lo que existía en siglos pasados. Esta insuficiencia de medios de investigación no ha podido menos de reflejarse en la elaboración de los sistemas filosóficos, frustrando o retardando sus aspiraciones a una representación totalitaria

proviene esa variedad innumerable de respuestas a unos mismos e idénticos problemas?

Desde luego, hay que descartar que los sistemas filosóficos sean productos de mero pasatiempo o juegos mentales para demostrar la agudeza intelectual de los filósofos. Cuando contemplamos como espectadores el desfile de esos sistemas desde el mirador de la Historia de la Filosofía, casi resulta un espectáculo divertido y, si se quiere, deportivo. Pero se convierte en algo tremendamente trágico cuando pensamos en que nungún filósofo ha inventado un sistema simplemente por el gusto de añadir una cifra más a los ya existentes, sino que los han vivido con sinceridad, tratando de solucionar con ellos los problemas acuciantes y angustiosos para su inteligencia. El idealismo, el materialismo, el positivismo, el vitalismo, el existencialismo, etc., serán soluciones todo lo deficientes y hasta todo lo erróneas que se quiera. Pero los que las han propuesto no lo han hecho por mera afición al malabarismo intelectual, sino que con ellos han pretendido acallar la inquietud de sus inteligencias y buscar un sentido al problema de su vida.

El origen remoto de los sistemas filosóficos hay que buscarlo en el sincero deseo de llegar a conocer y comprender la realidad. Pero en el resultado, positivo o negativo, de estos esfuerzos intervienen múltiples factores, que son causa de la diversidad de actitudes que apreciamos en la Historia de la Filosofía. Podemos distinguir dos órdenes de causas: objetivas y subjetivas.

a) *Causas objetivas.*—Lo son, en primer lugar, la naturaleza misma de la realidad, sobre la cual versan las distintas ciencias o ramas del saber, y la dificultad intrínseca de los problemas que plantea a la inteligencia humana. Unos, porque la naturaleza de sus objetos excede la percepción directa de nuestros sentidos y de nuestra inteligencia. Así sucede con el problema de Dios, Ser absolutamente trascendente, cuya existencia y cuya naturaleza solamente podemos conocer a través de sus efectos, por un procedimiento indirecto y esencialmente analógico. En menor grado encontramos dificultades semejantes en lo que se refiere a la naturaleza del espíritu humano, que corresponde estudiar a la Psicología. Y en otros objetos más a nuestro alcance, como son la materia y la vida, son bien sabidos los esfuerzos que han costado a la ciencia para llegar a vislumbrarlos un poco, a pesar de la abundancia de medios con que actualmente cuenta para indagar sobre esas realidades.

No es, pues, extraño que, ante la multitud y dificultad

de los problemas que plantea la realidad, las conquistas de la ciencia hayan tenido que proceder con lentitud en sus avances, y que esté todavía lejos el día en que la Filosofía pueda ofrecernos una imagen completa de ella. Cualquier tema de estudio —la materia, la vida, el hombre, el alma, la sociedad, etc.— sigue abierto a la investigación de la inteligencia humana. No hay uno solo cuya virtualidad se haya agotado. Por el contrario, en cualquiera aparecen cada día nuevos aspectos, matices y horizontes, que amplían hasta los límites más insospechados las posibilidades del campo del saber. La realidad es siempre la misma, y unos mismos los problemas que presenta ante la inteligencia de los sabios. Por esto no debe causar extrañeza el hecho de que la Historia tenga que señalar las etapas de aproximación de la ciencia a la posesión y dominio de sus objetos y a la solución de sus problemas. Y también que, junto con los resultados positivos (verdad), tenga a la vez que registrar en mayor abundancia los negativos (error). Los mismos avances de la ciencia, después de tantas vacilaciones y tantas respuestas insuficientes, o simplemente erróneas, son una buena lección para comprender, y agradecer, el mérito de los esfuerzos de nuestros predecesores, aunque con frecuencia hayan resultado fallidos.

La pluralidad, la diversidad y hasta la discrepancia y la contradicción entre las filosofías es un fenómeno perfectamente natural, y no tiene por qué constituir objeto de «escándalo». Así ha sucedido en la realidad y así debe aceptarlo y exponerlo el historiador. Solamente implica un acto de humildad ante el reconocimiento de la limitación radical de la inteligencia humana.

Añádase la penuria de medios para abordar la investigación de la realidad, cuya conquista ha exigido también largos y penosos esfuerzos. Hay materias en las cuales basta con la experiencia vulgar, aunque exigen, por otra parte, una rigurosa disciplina de la razón. Pero otras reclaman indispensablemente la posesión de un complicado instrumental, que sólo después de muchos siglos ha logrado crear la ciencia. Compárense los medios de que disponían los físicos, los médicos y los astrónomos griegos, con los que tienen a su alcance los sabios actuales. Lo mismo hay que decir, en otras ramas, de las bibliotecas y del material bibliográfico de que hoy disponen los investigadores, en comparación con lo que existía en siglos pasados. Esta insuficiencia de medios de investigación no ha podido menos de reflejarse en la elaboración de los sistemas filosóficos, frustrando o retardando sus aspiraciones a una representación totalitaria

proviene esa variedad innumerable de respuestas a unos mismos e idénticos problemas?

Desde luego, hay que descartar que los sistemas filosóficos sean productos de mero pasatiempo o juegos mentales para demostrar la agudeza intelectual de los filósofos. Cuando contemplamos como espectadores el desfile de esos sistemas desde el mirador de la Historia de la Filosofía, casi resulta un espectáculo divertido y, si se quiere, deportivo. Pero se convierte en algo tremendamente trágico cuando pensamos en que ningún filósofo ha inventado un sistema simplemente por el gusto de añadir una cifra más a los ya existentes, sino que los han vivido con sinceridad, tratando de solucionar con ellos los problemas acuciantes y angustiosos para su inteligencia. El idealismo, el materialismo, el positivismo, el vitalismo, el existencialismo, etc., serán soluciones todo lo deficientes y hasta todo lo erróneas que se quiera. Pero los que las han propuesto no lo han hecho por mera afición al malabarismo intelectual, sino que con ellos han pretendido acallar la inquietud de sus inteligencias y buscar un sentido al problema de su vida.

El origen remoto de los sistemas filosóficos hay que buscarlo en el sincero deseo de llegar a conocer y comprender la realidad. Pero en el resultado, positivo o negativo, de estos esfuerzos intervienen múltiples factores, que son causa de la diversidad de actitudes que apreciamos en la Historia de la Filosofía. Podemos distinguir dos órdenes de causas: objetivas y subjetivas.

a) *Causas objetivas.*—Lo son, en primer lugar, la naturaleza misma de la realidad, sobre la cual versan las distintas ciencias o ramas del saber, y la dificultad intrínseca de los problemas que plantea a la inteligencia humana. Unos, porque la naturaleza de sus objetos excede la percepción directa de nuestros sentidos y de nuestra inteligencia. Así sucede con el problema de Dios, Ser absolutamente trascendente, cuya existencia y cuya naturaleza solamente podemos conocer a través de sus efectos, por un procedimiento indirecto y esencialmente analógico. En menor grado encontramos dificultades semejantes en lo que se refiere a la naturaleza del espíritu humano, que corresponde estudiar a la Psicología. Y en otros objetos más a nuestro alcance, como son la materia y la vida, son bien sabidos los esfuerzos que han costado a la ciencia para llegar a vislumbrarlos un poco, a pesar de la abundancia de medios con que actualmente cuenta para indagar sobre esas realidades.

No es, pues, extraño que, ante la multitud y dificultad

de los problemas que plantea la realidad, las conquistas de la ciencia hayan tenido que proceder con lentitud en sus avances, y que esté todavía lejos el día en que la Filosofía pueda ofrecernos una imagen completa de ella. Cualquier tema de estudio —la materia, la vida, el hombre, el alma, la sociedad, etc.— sigue abierto a la investigación de la inteligencia humana. No hay uno solo cuya virtualidad se haya agotado. Por el contrario, en cualquiera aparecen cada día nuevos aspectos, matices y horizontes, que amplían hasta los límites más insospechados las posibilidades del campo del saber. La realidad es siempre la misma, y unos mismos los problemas que presenta ante la inteligencia de los sabios. Por esto no debe causar extrañeza el hecho de que la Historia tenga que señalar las etapas de aproximación de la ciencia a la posesión y dominio de sus objetos y a la solución de sus problemas. Y también que, junto con los resultados positivos (verdad), tenga a la vez que registrar en mayor abundancia los negativos (error). Los mismos avances de la ciencia, después de tantas vacilaciones y tantas respuestas insuficientes, o simplemente erróneas, son una buena lección para comprender, y agradecer, el mérito de los esfuerzos de nuestros predecesores, aunque con frecuencia hayan resultado fallidos.

La pluralidad, la diversidad y hasta la discrepancia y la contradicción entre las filosofías es un fenómeno perfectamente natural, y no tiene por qué constituir objeto de «escándalo». Así ha sucedido en la realidad y así debe aceptarlo y exponerlo el historiador. Solamente implica un acto de humildad ante el reconocimiento de la limitación radical de la inteligencia humana.

Añádase la penuria de medios para abordar la investigación de la realidad, cuya conquista ha exigido también largos y penosos esfuerzos. Hay materias en las cuales basta con la experiencia vulgar, aunque exigen, por otra parte, una rigurosa disciplina de la razón. Pero otras reclaman indispensablemente la posesión de un complicado instrumental, que sólo después de muchos siglos ha logrado crear la ciencia. Compárense los medios de que disponían los físicos, los médicos y los astrónomos griegos, con los que tienen a su alcance los sabios actuales. Lo mismo hay que decir, en otras ramas, de las bibliotecas y del material bibliográfico de que hoy disponen los investigadores, en comparación con lo que existía en siglos pasados. Está insuficiencia de medios de investigación no ha podido menos de reflejarse en la elaboración de los sistemas filosóficos, frustrando o retardando sus aspiraciones a una representación totalitaria

de la realidad. Porque, a pesar de la escasez de medios adecuados, no siempre los filósofos se han resignado a esperar, y en no pocos casos la carencia de información científica la han suplido acudiendo a la fantasía.

b) *Causas subjetivas.*—La primera y principal es la limitación radical de las facultades cognoscitivas del hombre y su incapacidad para percibir intuitivamente las esencias de las cosas y abarcar la realidad en toda su amplitud y en su variadísima complejidad. La Filosofía, o la Ciencia, no la ha hecho la «Humanidad», ni menos aún ningún fantástico «espíritu universal», sino que han sido hombres concretos e individuales quienes la han creado con sus esfuerzos multiplicados durante siglos.

Solamente una inteligencia infinita e intuitiva, como la de Dios, puede conocer en sí misma la totalidad del Ser (todos los seres) y la Verdad en toda su amplitud (todas las verdades). Pero una pretensión semejante resulta desproporcionada y hasta ridícula en la inteligencia humana, tanto individual como colectivamente, en un tiempo determinado o en todos los tiempos.

Si la inteligencia humana, aun dentro de su limitación radical, fuese intuitiva, le bastaría situarse ante la realidad para conocerla y penetrar hasta lo más íntimo de su esencia, es decir, para llegar a la verdad. Pero la naturaleza de nuestro conocimiento humano es muy distinta. Por esto es perfectamente normal que el hombre tenga que luchar y afanarse para conquistar la verdad poco a poco y para penetrar cada vez más en las profundidades del ser. La misma necesidad de la especialización es el mejor antídoto contra cualquier tipo de filosofía que aspire a abarcar toda la realidad en visiones sintéticas y excesivamente universales.

La inteligencia humana, respecto de su objeto propio (seres sensibles), tiene que seguir un proceso que arranca inevitablemente del testimonio de los sentidos, cuyos mensajes ha de interpretar el entendimiento con una función fundamentalmente racional, es decir, discursiva. Nuestros sentidos solamente perciben la realidad sensible a una escala determinada, y necesitan ser reforzados por un complicado instrumental supletorio, cuyos testimonios pueden reforzarse a su vez con ayuda de la misma razón. La razón interpreta y amplía los datos suministrados por los sentidos y por los instrumentos de física y de astronomía, supliendo sus deficiencias por medio de cálculos y raciocinios de orden superior al puramente sensible.

No hace falta decir que el problema se agrava mucho más cuando se trata de realidades suprasensibles, que por su misma naturaleza inmaterial caen fuera del campo de lo observa-

ble y de lo experimental, pero que también son objetos abiertos a la consideración de otras ramas de la ciencia.

Pues bien, dada la naturaleza y la limitación de nuestro instrumental cognoscitivo—sentidos, imaginación, entendimiento—, no tiene nada de extraño ni de anormal que los hombres hayan tardado tanto, y hayan de tardar todavía, en llegar a la verdad, en cualquiera de sus múltiples aspectos, y, por lo tanto, a constituir las ciencias. Como también que en esa serie de esfuerzos, realmente emocionantes, sin dejarse rendir por el cansancio ni por la desilusión, al lado de numerosas conquistas reales y definitivas, haya que señalar multitud de fracasos, de vías falsas o ineficaces, e incluso de errores, en mayor proporción que de verdades. La inteligencia está hecha para la verdad, pero de hecho incurre con frecuencia en el error.

Además, los filósofos son hombres que viven o han tenido que vivir en un tiempo y en un ambiente determinado, y sufren inevitablemente la influencia de las circunstancias sociales, políticas y científicas, así como la de otros pensadores anteriores o contemporáneos. La originalidad químicamente pura es un producto que no se da en la Historia de la Ciencia. Algunas ramas científicas pueden cultivarse con una relativa independencia de las circunstancias de lugar y tiempo. Pero en la mayor parte repercute con más o menos intensidad el medio ambiente en que han vivido los filósofos. Sócrates solamente se comprende encuadrando su figura y su actividad en la Atenas de su tiempo. La interpretación de Platón solamente es posible teniendo en cuenta el influjo de su maestro, combinado con los del pitagorismo, el heraclitismo y el eleatismo. Algo parecido hay que decir de Aristóteles. En la formación de la mentalidad de Santo Tomás no es indiferente su dependencia de San Alberto ni su estancia en París, centro de confluencia en aquel momento de las corrientes tradicionales con los nuevos elementos griegos y musulmanes que irrumpían en la cultura cristiana en el siglo XIII. A Kant es preciso situarlo como punto de convergencia entre el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. El existencialismo es el resultado de un complejo conjunto de factores ideológicos y sociales en la Europa que ha sobrevivido a dos terribles guerras. Y cosa semejante hay que decir de todos los filósofos y corrientes filosóficas [48].

[48] «L'homme du XX siècle ne naît pas dans le même monde que l'homme du XII siècle; et naître dans le XII siècle chrétien ou dans le XII siècle hindou c'était naître dans deux universes différentes. Si libre que puisse être une

Otra causa de la diversidad de los sistemas filosóficos es que en muchos casos la filosofía no se ha hecho investigando directamente sobre la realidad de las cosas en sí mismas, sino sobre los libros y las doctrinas de otros filósofos. No pocas veces el contacto vital con la realidad ha sido sustituido por la influencia de otros sistemas anteriores o contemporáneos. Las dificultades con que se tropieza inevitablemente para enfrentarse con la realidad en sí misma, se han suplido en no pocas ocasiones por otros procedimientos más fáciles en apariencia, pero menos eficaces para descubrir la verdad de las cosas. El resultado ha sido la aparición de nuevos «sistemas», que nacen, bien como reacción o bien como intento de conciliación o de superación de otros anteriores, y que a su vez suscitan efectos semejantes en los que les siguen. En la Historia de la Filosofía abunda este flujo y reflujo de sistemas, en que en ciclos semejantes se van encadenando las reacciones de unos filósofos sobre otros, con independencia de lo que es la realidad en sí misma.

Es frecuente también que dentro de una misma línea de pensamiento se desarrollen actitudes secundarias, en forma de modificaciones, ampliaciones o desviaciones parciales. Por ejemplo, dentro de la línea platónica se suceden el escepticismo académico, el eclecticismo, y después la serie de neoplatonismos de Plotino, Jámblico y Proclo, que se prolongan en el seudo Dionisio y Máximo Confesor, pasando después a Escoto Eriúgena, atravesando toda la Edad Media y el Renacimiento hasta nuestros días. En el horizonte cartesiano se suceden los sistemas de Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz y Wolff, hasta desembocar en Kant y reaparecer siglos más tarde en algunos aspectos de la fenomenología de Husserl. El kantismo se bifurca en dos direcciones aparentemente opuestas: por una parte, el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, y por otra, el positivismo, a las que seguirán, más o menos directamente, el pragmatismo, el vitalismo, el modernismo y otras tendencias antiintelectualistas.

Pero lo que puede tener de pesimista una visión del pasado y del presente, en la cual predomina la diversidad sobre la unidad e incluso el error sobre la verdad, queda suficientemente compensado con el hecho simultáneo del avance, el enriquecimiento, la elevación y el aumento del caudal cientí-

pensée philosophique et quelque profonde que doive être l'empreinte laissée par elle sur la face des choses, elle débute donc toujours par un acte de soumission; elle se meut librement, mais a l'intériur d'un monde donné» (E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* [París 1947] p.757).

fico de la humanidad a lo largo de la historia del pensamiento. Ninguna rama de la ciencia ha permanecido estancada. En unas, el balance es netamente positivo; en otras, algo más negativo. En unas épocas han prevalecido unos temas, y en otras, otros. Pero un balance completo de los resultados del esfuerzo humano no invita precisamente al desaliento, sino todo lo contrario.

7. **Sistemas filosóficos.**—Entendemos por *sistema* un conjunto ordenado de conceptos, que aspira a representar la realidad tal como es en sí misma. O un conjunto ordenado de respuestas dadas por la inteligencia humana a los problemas que plantea la realidad. Pero la diversidad de causas que hemos indicado se traduce inevitablemente en una diversidad equivalente de actitudes filosóficas y, por consiguiente, de sistemas, multiplicados a lo largo de los siglos.

En el fondo, todo filósofo, todo escritor y hasta simplemente cualquier persona que piensa, habla o escribe, es sistemático. Un discurso, un libro, un tratado, una lección, una simple conversación, consisten en un conjunto ordenado de conceptos y palabras con las cuales se proponen significar alguna cosa. Un discurso, un libro, una conversación, que no trataran de expresar nada, o que lo hicieran sin guardar ningún orden en su exposición, serían absurdos. Incluso los mismos filósofos que adoptan deliberadamente una actitud antisistemática, en el fondo no pueden menos de construir su propio «sistema», con el que tratan de ofrecer una interpretación de la realidad. Porque, en último término, la razón íntima de todo sistema consiste en nuestra incapacidad para percibir intuitivamente el conjunto de la realidad y para representarla mentalmente en una sola idea. Tenemos que adquirir poco a poco múltiples ideas parciales, que combinamos y ordenamos en nuestra inteligencia, algo así como los niños articulan las piezas de su *mecano*, a fin de procurarnos una representación mental de la realidad.

Realismo e idealismo.—Hay un doble procedimiento científico, que define dos tipos de Filosofía. Uno da la primacía al conocimiento que proviene de la información que nos suministran los sentidos, acumulando datos particulares que después son elevados por el entendimiento a la categoría de conceptos universales y ordenados en forma de ciencia. Otro, en cambio, da un papel preponderante o exclusivo a la razón, partiendo de una idea fundamental, de la cual arranca la inteligencia para establecer sus deducciones, con independencia de la experiencia sensible. Pero la representación integral de

la realidad solamente se logra procediendo con un equilibrio perfecto entre nuestros medios cognoscitivos—sentidos y razón—y a la vez con una consideración armónica de los distintos aspectos y propiedades de la realidad. Basta dar importancia preponderante a una cualquiera de nuestras facultades cognoscitivas o a alguna de las partes o propiedades del ser, con detrimento de las demás, para que el equilibrio científico se resienta o se rompa y para que surjan actitudes filosóficas completamente distintas, como son el realismo o el idealismo, el empirismo o el racionalismo, el determinismo o el contingentismo, el pragmatismo o el voluntarismo, el necesitarismo o el historicismo, el materialismo o el vitalismo, el esencialismo o el existencialismo, etc.

Del diverso concepto de la realidad y de nuestro modo de conocerla proceden tres actitudes distintas ante el carácter sistemático de la ciencia:

a) *Sistematismo moderado.*—Corresponde a una actitud realista ante el ser y el conocimiento. El realismo admite la existencia de seres múltiples, de muy distinta naturaleza, simples y compuestos, materiales y espirituales, vivientes y no vivientes. La observación de la realidad manifiesta la existencia de un orden entre los distintos seres, en conformidad con sus propias naturalezas. El Universo no es un caos, sino una pluralidad, en que existe una unidad de orden entre los distintos seres que la integran [49].

[49] «Sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem... Invenitur autem duplex ordo in rebus... Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptos suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem ordo est, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo... Ad *Philosophiam* naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam. Ordo autem quem ratio facit in proprio actu, pertinet ad *rationalem Philosophiam*... Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem *moralem philosophiae*. Ordo autem, quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad *artes mechanicas*» (SANTO TOMÁS, *In Ethic. ad Nic.* l.1 lect.1.ª n.1).

«... nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare; unde in omni opere rationis ordo aliquis invenitur, secundum quod proceditur ab uno in aliud» (SANTO TOMÁS, *In De caelo et mundo* l.2 lect.2 n.1). ARISTÓTELES, *Met.* V 19: 1922b1.

San Agustín define bellamente el orden: «Parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens dispositio» *(De civ.* XIX 13).

Por otra parte, nuestros sentidos y nuestra inteligencia perciben la realidad de los seres, los cuales pueden ser representados por conceptos mentales. Estos conceptos pueden ser ordenados por la inteligencia, de suerte que reflejen con más o menos aproximación el orden de la realidad. El resultado será un *sistema mental*, pero que responde a la realidad, porque de ella ha sido obtenido, en estrecha colaboración entre los sentidos y la inteligencia.

Así, pues, el realismo considera la realidad como existente objetivamente con independencia del sujeto que la conoce, y a la vez como representable por un conjunto de conceptos elaborados por la inteligencia, a base de los datos suministrados por los sentidos. La ciencia es, por lo tanto, una representación intelectual de la realidad, cuyo valor material proviene de la misma realidad, y su valor formal de la inteligencia que la constituye. Pero ambos elementos deben estar compenetrados en íntima armonía, aunque siempre la inteligencia debe ajustarse a la realidad, y no a la inversa, como pretende Kant con su «giro copernicano».

Pero, a la vez, el realismo reconoce que la ciencia del hombre nunca podrá llegar a una representación completa de la realidad en toda su amplitud, y, por lo tanto, todo sistema, por muy perfecto y acabado que parezca, será siempre deficiente y perfeccionable y estará sujeto al enriquecimiento con nuevas conquistas logradas por el progresivo conocimiento de la realidad. Nada más lejos del espíritu realista que los esquemas fríos y cerrados a que ciertas corrientes filosóficas pretenden que debe ajustarse, de grado o por fuerza, la misma realidad de las cosas e incluso los acontecimientos imprevisibles de la historia.

b) *Sistematismo exagerado.*—Son sistemáticas por exceso aquellas filosofías que, en mayor o menor grado, se desinteresan de las cosas particulares tal como existen en la realidad. Desconfían o prescinden del testimonio de los sentidos y tratan de crear la ciencia mediante procedimientos esencialmente mentales, desentrañando analíticamente las supuestas virtualidades de nociones universalísimas establecidas *a priori*. Adoptan un método esencialmente deductivo, esforzándose por aplicar una lógica puramente interna, cuyo resultado es una racionalización exagerada de la Filosofía. De aquí resultan grandiosos panoramas sistemáticos, pero construidos con independencia de la realidad. Así proceden todos los idealismos en sus diversas modalidades: Descartes, Spinoza, Leibniz, Fich-

te, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer, Hamelin, Croce, Gentile, Royce, Brunschvicg, etc.

c) *Filosofías antisistemáticas.*—Admiten la existencia de una realidad extrasubjetiva y subrayan fuertemente la particularidad y el contingentismo de los seres existentes. Pero desconfían del conocimiento intelectivo, negando o atenuando el valor de los conceptos universales y del raciocinio y dando la exclusiva, o por lo menos la preferencia, a la experiencia procedente de los sentidos y a los medios extrarracionales de conocimiento.

Consideran la realidad como irracional y refractaria a dejarse encerrar en esquemas mentales fijos y cerrados. Los sucesos son imprevisibles. Los conceptos elaborados por la inteligencia carecen de valor representativo de la realidad, y tampoco es legítimo organizarles en forma de sistema. «Todo sistema es una tentativa renovada de hacer saltar el globo con un silogismo» (Kierkegaard). La ciencia consistirá en una acumulación más o menos ordenada de datos particulares, utilizando un método empírico e inductivo.

Este espíritu antisistemático es el que prevalece en las numerosas corrientes derivadas de la reacción contra el idealismo hegeliano. En el positivismo y el pragmatismo, así como en las variantes de las llamadas filosofías irracionalistas: sentimentalismo, fideísmo, activismo, intuicionismo, vitalismo, etc.

8. **Método.**—Toda teoría de la ciencia debe tener presente dos cosas: por una parte, la naturaleza de las realidades sobre que versa, y por otra, la naturaleza, el funcionamiento y el alcance de nuestro instrumental cognoscitivo. Hay realidades que son perceptibles directamente por medio de nuestros sentidos. Son las que caen dentro del objeto propio de nuestro entendimiento, que, como dice Santo Tomás, son las esencias abstractas de las cosas sensibles, de las cuales podemos formar imágenes y conceptos universales. Otras, en cambio, caen fuera del campo de nuestra percepción sensible y de nuestra capacidad imaginativa, y solamente podemos llegar a ellas de una manera indirecta, por medio de conceptos analógicos, en los cuales predomina la negatividad sobre la positividad. Son las realidades que, como Dios, por su misma trascendencia y perfección, exceden la capacidad directa de nuestro instrumental cognoscitivo y constituyen el objeto sobre que versa la Teología.

La misma diversidad ontológica de sus objetos materiales y formales determina la diversidad de los *métodos* que deben emplearse en la investigación científica. No es lo mismo tra-

bajar sobre realidades materiales que investigar sobre la vida, elaborar ecuaciones matemáticas o tratar sobre temas morales, sociales, jurídicos o estéticos, y mucho menos esforzarse por traspasar a cuchilladas de analogía el denso velo que oculta la realidad trascendente. No puede emplearse el mismo procedimiento para estudiar realidades tan distintas como Dios (objeto de la Teología), los seres móviles materiales (objeto de la Física), los seres vivientes (objeto de la Biología), la cantidad (objeto de las Matemáticas), la moralidad (objeto de la Etica), etcétera, etc. Por esto carece de fundamento la ilusión cartesiana y leibniziana, de un método único y homogéneo, aplicable por igual a todas las ciencias. Por el contrario, el método lo impone en cada caso la naturaleza misma de la realidad, a la cual debe adaptarse, lo mismo que en la guerra hay que adoptar distintas tácticas eficaces para conseguir el éxito. A cada clase de realidad le corresponde su propia ciencia, y a cada ciencia su método, variable, que debe acomodarse a la estructura misma de la realidad que trata de conocer. El mejor método en sí mismo puede resultar perfectamente ineficaz y hasta perjudicial y contraproducente si nos empeñamos en aplicarlo a realidades que no le corresponden. Imaginemos un crítico de arte que tratara de pesar en kilos o medir por centímetros la belleza de un cuadro; o un juez que se propusiera aquilatar la responsabilidad moral de un reo mediante el sistema métrico decimal; o un matemático que resolviera problemas de Geometría por razones estéticas o sentimentales.

En unos casos, el método deberá ser inductivo; en otros, deductivo; en unos, experimental, y en otros, racional. En unas materias puede llegarse a la certeza absoluta, mientras que en otras tendremos que contentarnos con un grado mayor o menor de probabilidad. Aristóteles repite con insistencia que no puede exigirse el mismo grado de exactitud (ἀκρίβεια) en todas las materias científicas.

9. **Origen de la Filosofía.**—En el siglo pasado discutieron largamente los historiadores sobre la antigüedad de la Filosofía. Unos la hacían remontar hasta el origen de la Humanidad. «El día en que el hombre comenzó a reflexionar, ese día comenzó también la Filosofía» [50]. Los panbabilonistas sostuvieron su origen oriental. «Todo cuanto pensamos y todas las maneras como lo pensamos tienen su origen en Asia» (Conde de Gobineau). Otros, como Zeller, la consideraban una

[50] V. Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie* lect.1 p.15 (París [4]1861).

creación espontánea y peculiar del genio griego: «A excepción de las fuerzas ciegas de la naturaleza, no se mueve nada en nuestro mundo que no sea griego en su origen» (Sumner Maine).

Creemos innecesario reproducir esta vieja discusión, en la que hay que distinguir numerosos matices y en la que cabe un prudente término medio. Carece de fundamento la pretendida etapa *alógica* o *prelógica*, que los evolucionistas no han sido capaces de demostrar. El hombre, desde el momento en que aparece sobre la Tierra, ha poseído la facultad de pensar, y la ha ejercitado enfrentándose con los problemas que le plantea la realidad, tratando de darles solución con sus propios recursos racionales. El animismo, el fetichismo, el totemismo, la mitología, etc., son formas primitivas de dar una respuesta a los fenómenos de la naturaleza, buscando sus causas y su explicación. Son modos primarios de pensar y expresión del juicio rudimentario que los hombres primitivns hacían del origen de las cosas.

En etapas más avanzadas, en todos los pueblos ha existido también un género de pensamiento, expresado en formas muy diversas. En las religiones orientales es fácil descubrir un fondo filosófico envuelto en formas míticas, bajo las cuales laten las grandes cuestiones que el hombre se ha planteado frente a la realidad.

Pero debemos distinguir entre conocimiento *vulgar* y conocimiento *científico*. El primero lo adquirimos por el funcionamiento directo de nuestros sentidos. Así conocemos cosas y sucesos particulares de los que el entendimiento abstrae conceptos universales, que coordina entre sí en formas ínfimas y rudimentarias de juicio. Su campo es lo concreto, lo particular, lo sujeto al espacio, al tiempo y a la mutación. Predomina lo sensitivo sobre lo racional. Así conocemos muchas cosas. Pero la inteligencia, si bien funciona espontáneamente elaborando y coordinando verdaderos conceptos universales, sin embargo no llega a plantearse de una manera reflexiva la pregunta sobre las esencias de las cosas, ni sobre sus razones dc ser, sobre sus *qués* y sus *porqués*, a no ser de una manera concreta, inmediata y particular.

Mas para el conocimiento científico no basta conocer cosas ni sucesos particulares, sino que hay que llegar a conocer sus esencias y sus razones de ser. Para esto es necesario superar la particularidad, la mutabilidad y la contingencia de las realidades concretas, elaborando conceptos abstractos y llegando a formular juicios necesarios de validez universal. Es preciso

también ordenar y organizar los conceptos en forma más o menos sistemática. La ciencia no es una simple acumulación de datos, sino un saber ordenado y organizado.

Platón y Aristóteles señalan como principio de la Filosofía el deseo de saber, innato en todo hombre, excitado por la admiración y la curiosidad ante los fenómenos de la Naturaleza. «Es característico del filósofo el estado de ánimo de la admiración, pues no otro es el principio de la Filosofía. Y no estableció mal la genealogía el que dijo que Idris [la Filosofía] es hija de Thaumante [la admiración]» [51]. Aristóteles comienza su *Metafísica* con las conocidas palabras: «Todos los hombres están acuciados por un deseo natural de saber» [52]. Séneca pone de relieve la curiosidad innata en el hombre: «Curiosum nobis natura ingenium dedit».

Pero el hombre no se contenta con saber cosas ni sucesos particulares, sino que trata de penetrar más, averiguando sus *porqués*, es decir, sus causas. La admiración ante un fenómeno insólito produce en el hombre la conciencia de un problema, pone de manifiesto su ignorancia y le acucia a la investigación hasta que encuentra una razón para explicarlo. De esta manera, la admiración combinada con la curiosidad es el origen natural y remoto de la ciencia. «Naturaliter inest hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophare coeperunt; invenientes autem causam quiescebant» [53].

Entendida la Filosofía en sentido amplio, existe indudablemente antes de los griegos. Pero si la tomamos en sentido más estricto, como un saber científico, organizado, articulado, sistematizado, elevado por encima del aspecto puramente empírico, desligado de la forma mítica y con principios y métodos propios y rigurosos, entonces la cuestión presenta un aspecto muy distinto, y podemos afirmar que hasta los griegos no ha existido propiamente Filosofía.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ DE LINERA, A., *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Saeta, 1940).
ASTER, E. VON, *Introducción a la Psicología* (Bs. Aires, Labor, 1928).
ATHAYDE, TRISTÁN DE, *Introducción a la Sociología* (Bs. Aires, Club de Lectores, 1951).

[51] *Teeteto* 155d.
[52] Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρεγόνται φύσει (*Met.* I 1). Τὸ φρανεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν... πάντων ἐστὶν αἱρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις (*Protréptico* 43,20).
[53] SANTO TOMÁS, CG III 25; *De Trin.* V 10.

BAKER, A. E., *Iniciación a la Filosofía* (Barcelona, Apolo, 1938).
BAUDIN, E., *Introduction générale à la Philosophie*. I. *Qu'est-ce que la Philosophie?* (París, Gigord, 1927, ³1939).
BAUR, L., *Dominicus Gundissalinus. De Divisione Philosophiae* (Beitrage, Band IV, Heft 2-3, Münster in Westf.).
BECHER, E., *Einführung in die Philosophie* (Berlín, Duncker-Humblot, 1949).
BRIGHTMANN, E. S., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, La Aurora, 1946).
BRUNNER, A., *Ideario filosófico* (Madrid, Razón y Fe, 1940).
CARABELLESE, P., *Che cos'è la Filosofia*: Riv. Filos. 13 (1921) 3.º, 193-227.
CARLINI, A., *Aviamento alla Filosofia* (Florencia, Sansoni, ²1939).
— *Introduzione alla Filosofia* (Florencia, Sansoni, ²1942).
CARRIT, E. F., *Introducción a la Estética* (México, FCE, 1951).
CASAS, M. G., *Introducción a la Filosofía* (Tucumán 1954).
CHALLAYE, F., *Metodología de las ciencias* (Barcelona, Labor, 1935).
COLERGUÉ, G., *Étude sur le problème de la classification des sciences* (París 1930).
COHEN, M. R., *Introducción a la Lógica* (México, FCE, 1952).
COHN, J., *Los grandes pensadores. Introducción histórica a la Filosofía* (Barcelona-Bs. Aires, Labor, ³1949).
COIAZZI, A.-MAZZANTINI, C., *Breve Introduzione alla Filosofia* (Roma 1936).
CRESSON, A., *Les systèmes philosophiques* (París 1929).
CUESTA, S., S. I., *El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la Filosofía*: Razón y Fe 130 (1944) 284-302.390-412; 131 (1945) 473-480.551-562.
DÁVILA, J., *Introductio ad Philosophiam et Logicam* (México 1945).
DELL'ORO, A. MAROS, *Protologia (Preludio al sapere)* (Milán, Bocca, 1937).
DÍEZ BLANCO, A., *La Filosofía y sus problemas* (Barcelona, Scientia, 1960).
DILTHEY, G., *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Imaz (México, FCE, 1944).
DÍEZ BLANCO, A., *Introducción a la Filosofía* (Valladolid, Santarén, ²1945).
DONAT, J., *Logica et Introductio ad Philosophiam christianam* (Barcelona 1944).
DONDEYNE, A., *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique «Humani Generis»*: Rev. Phil. de Louvain 49 (1951) 5-56.141-188.293-356.
D'ORS ROVIRA, E., *El secreto de la Filosofía* (Barcelona, Iberia, 1947).
DESCHOUX, M., *Initiation à la Philosophie* (París, Presses Univ., 1951).
DREWS, A., *Einführung in die Philosophie* (Berlín 1921).
DYROFF, A., *Einleitung in die Philosophie* (Bonn 1948).
EISLER, R., *Kritische Einführung in d. Philosophie* (Leipzig 1904-1908).
ENDRESS, J. A., *Einleitung in die Philosophie* (Munich, Kosel-Pustet, ³1923).
ESTIÚ, EM., *En torno a un concepto de la Filosofía* (Bs. Aires, Kraft, 1944).
FAGUET, E. A., *Initiation philosophique* (París, Hacette, 1938).
FATONE, V., *Introducción al existencialismo* (Bs. Aires, Columba, 1953).
FERNÁNDEZ ALONSO, ANICETO, O. P., *Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum*: Angelicum 13 (Roma 1936) 1.º, 24-59.
— *El concepto antiguo y tradicional de Filosofía*: «Cartesio», Vita e Pensiero (Milán 1937) p.353-374.
— *Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la Filosofía moderna y en el tomismo*: Ciencia Tomista 57 (Salamanca 1938) 327-352.
FONT PUIG, P., *Introducción general lógica y psicológica a la Filosofía* (Barcelona, Atlántida, 1949).
FRAGUEIRO, A., *Introducción a los problemas de la Filosofía* (Córdoba [Argentina], Universidad Nacional, 1943).
FRAILE, G., *La «Filosofía» y las «Ciencias»*: Est. Fil. 24 (Las Caldas de Besaya 1961) 201-234.
FRONDIZI, RISIERI, *El punto de partida del filosofar* (Bs. Aires, Losada, 1945).

GAMBINO, R., *La filosofia di fronte alle scienze*: Sapienza 15 (1962) 269-276.
GAOS, J.-LARROYO, F., *Dos ideas de la Filosofía* (México 1940).
GAOS, J., *Filosofía de la Filosofía e historia de la Filosofía* (México 1947).
GARCÍA BACCA, J. D., *Introducción al filosofar* (Tucumán 1939, Bs. Aires 1940).
— *Invitación al filosofar* (México, La Casa de España, 1940).
GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de Filosofía* (Bs. Aires, Losada, 1938).
GARCÍA MORENTE, M.-ZARAGÜETA, J., *Fundamentos de Filosofía* (Madrid, Espasa-Calpe, 1943).
GARDET, L.-ANAWATI, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane* (París 1948).
GEX, M., *Einführung in die Philosophie* (Viena, Humboldt, s. f.).
GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Epesa, 1953).
— *Introducción a la Metafísica* (Cuyo [Argentina], Univ. Nacional, 1951).
GOUIRAN, EM., *Curso de Introducción a la Filosofía* (Rosario [Argentina] 1942).
GRASSI, E.-TH. VON UEXKÜLL: *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (Berna, Francke, 1950).
— *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften*.
GUICHOT, A., *Noticia histórica de las clasificaciones de las ciencias y de las artes y vocabulario de las mismas* (Sevilla 1912).
GUSDORF, G., *Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie* (1953).
GUZZO, A., *La Filosofia domani* (Milán, Bocca, 1943).
— *Studiar Filosofia* (Torino, Loffredo, 1940).
GUZMÁN REUSHAW, E., *Filosofía de la Filosofía* (Madrid 1947).
HABERLIN, P., *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung* (Munich, Reinhart, 1934).
HUSSERL, ED., *La Filosofía como ciencia estricta* (Bs. Aires, Universidad, 1951).
HUXLEY, A. L., *La Filosofía perenne* (Bs. Aires, Sudamericana, 1949).
ILLEMAN, W., *Wesen und Begriff der Philosophie* (Berlín 1938).
IRIARTE, J., *El problema filosófico* (Barcelona, Miracle, 1953).
JAMES, W., *Some problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy* (Londres, Longmann, 1911).
— *Problemas de la Filosofía* (Tucumán, Yerbabuena, 1944).
JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie* (Zürich, Artemis, 1950).
— *La Filosofía* (México, FCE, 1952).
— *La fe filosófica* (Bs. Aires, Losada, 1953).
JOAD, C. E. M., *Guía de la Filosofía* (Bs. Aires, Losada, 1940).
KANT, IM., *Sobre el saber filosófico* (Madrid, Adán, 1943).
— *La Filosofía como sistema* (Bs. Aires, Universidad, 1948).
KÜLPE, O., *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Hirzel, 1895, [12]1928).
— *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Poblet, 1931, [3]1946).
La enseñanza de la Filosofía. Número especial de la *Revista de Educación* 10 (Madrid 1953).
LABROUSSE, R., *Introducción a la Filosofía política* (Bs. Aires, Sudamericana, 1954).
LARROYO, F.-CEBALLOS, M. A., *La lógica de la ciencia* (México 1945).
LAVELLE, L., *Introduction à l'Ontologie* (París, Presses Univ., 1951).
— *Introducción a la Ontología* (México, FCE, 1953).
LEHMANN, R., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Losada, 1941).
LEISEGANG, H., *Einführung in die Philosophie* (Berlín, De Gruyter, 1951).
LE SENNE, R., *Introduction à la Philosophie* (París, Alcan, 1939).
— *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, El Ateneo, 1954).

MANDRIONI, H., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Troquel, 1954).
MARÍAS, J., *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., 1947).
— *Idea de la Metafísica* (Bs. Aires, Columba, 1954).
MARITAIN, J., *Éléments de Philosophie: I. Introduction générale à la Philosophie* (París, Tequi, [2]1946).
— *Introducción general a la Filosofía* (Bs. Aires, Club de Lectores, 1943, [2]1950).
— *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas* (París 1901).
MAZZANTINI, C., *Filosofia perenne e personalità filosofiche* (Padova, Cedam, 1942).
— *Capisaldi filosofici* (Torino, Gheroni, 1945).
MÉNDEZ SAMARÁ, *Iniciación a la Filosofía* (México, Cultura, 1943).
— *Manual de Introducción a la Filosofía* (México, Robredo, 1947).
MESSER, H., *Introducción a la Psicología* (Bs. Aires, Losada, 1946).
MEYER, H., *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme* (Bonn 1936).
MONTAGUE, W. P., *Los caminos del conocimiento* (Bs. Aires, Sudamericana, 1954).
MOUNIER, EM., *Introducción a los existencialismos* (Madrid, Rev. Occ., [2]1951).
MÜLLER, A., *Einleitung in die Philosophie* (Bonn, Dümmler, 1925, [2]1931).
— *Introducción a la Filosofía*. Trad. Gaos (Madrid, Rev. Occ., 1931, [2]1940).
— *Mensch und Welt in ihren realem Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie* (1936).
MUÑOZ ALONSO, A., *Fundamentos de Filosofía* (Murcia 1947).
NOHL, H., *Introducción a la Etica* (México, FCE, 1952).
OLGIATI, F., *I fondamenti della Filosofia classica* (Milano, Vita e Pensiero, 1950).
ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es Filosofía?* (Madrid 1958).
ORGAZ, R. A., *Introducción a la Sociología* (Bs. Aires 1933).
PALLARÉS, E., *Introducción a la Filosofía* (México 1948).
PANIKER, R., *Ontonomía de la ciencia* (Madrid 1961).
PAP, A., *Elements of Analytic Philosophy* (1949).
PAULSEN, FR., *Einleitung in die Philosophie* (Berlín 1892, Stuttgart [28]1916).
PEILLAUBE, E., *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás* (Barcelona, Ed. Litúrgica Española, 1936).
PETITOT, H., *Introduction à la Philosophie traditionnelle ou classique* (París 1914).
PITA, E.-CIFUENTES, J., *El punto de partida de la Filosofía* (Bs. Aires 1941).
PLATZECK, EV., *La Filosofía como sabiduría y ciencia*: Cisneros 10 (1945) 9-23.
PRÓ, D., *Tres aspectos de la cultura* (Mendoza [Argentina] 1942).
QUILES, I., *Filosofar y vivir (esencia de la Filosofía)* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1948).
— *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires 1954).
RAEYMAECKER, L., *Introductio generalis ad Philosophiam et ad thomismum* (Lovaina [2]1934).
— *Introduction à la Philosophie* (Lovaina 1938, [3]1947).
RAMÍREZ, S., O. P., *De ipsa Philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*: Ciencia Tomista (Madrid 1922) 33-62.323-364; (1923) 5-35.
— *De propria indole Philosophiae Sancti Thomae Aquinatis*: Xenia Thomistica I (Roma 1925) 53ss.
— *El concepto de Filosofía* (Madrid, Librería León, 1954).
REICHENAU, H., *La Filosofía científica* (México, FCE, 1953).
ROBLES, O., *Propedéutica filosófica* (México, Porrúa).

ROMERO, F., *¿Qué es la Filosofía?* (Bs. Aires, Columba, 1954).
ROSMINI SERBATI, A., *Introduzione alla Filosofia* (Bari, Laterza, 1925).
RUBERT CANDAU, J. M., *¿Qué es Filosofía?* (Madrid 1947).
RUSSELL, B., *Los problemas de la Filosofía* (Barcelona, Labor, 1928-1937).
RYAN, J. H., *An Introduction to Philosophy* (Nueva York, MacMillan, 1932).
SÁNCHEZ REUSSET, A., *Raíz y destino de la Filosofía* (Tucumán 1942).
SANTOS, D., *Da Filosofia* (1939).
SARTON, G., *Introduction to the History of science* (Baltimore 1927-1931).
SCHELER, MAX, *El saber y la cultura* (Madrid, Rev. Occ., 1935).
SCIACCA, M. F., *Filosofia e Metafisica* (Brescia, Morcelliana, 1950).
SEPICH, J. R., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Cursos de Cultura Católica, 1942).
— *La actitud del filósofo* (Bs. Aires, C. C. C., 1946).
— *Introducción a la Etica* (Bs. Aires, Emecé, 1952).
SERTILLANGES, A. D., O. P., *La Science et les sciences speculatives, d'après S. Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 10 (1921) 5-20.
— *Les grandes thèses de la Philosophie thomiste* (París, Blond et Gay, 1934).
STEENBERGHEN, F., *Réflexions sur la systematisation philosophique:* Rev. Néosc. de Philos. 41 (1938) 185-216.
VALVERDE, C., S. I., *Filosofía y filosofías* (Comillas 1961).
VASALLO, A., *¿Qué es Filosofía?, o de una sabiduría heroica* (Buenos Aires, Losada, 1945).
WAHL, J., *Introducción a la Filosofía* (México, FCE, 1950).
WINDELBAND, W., *Einleitung in die Philosophie* (Tubinga, Mohr, 1923).
WOLFENDEN, J. F., *The Approach to Philosophy* (Londres, Arnold, 1932).
WUNDT, G., *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Kroener, 1901).
— *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Jorro, 1911).
ZARAGÜETA, J., *Introducción general a la Filosofía* (Madrid 1909).
— *Una introducción moderna a la Filosofía escolástica* (Granada 1946).
ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la Filosofía:* Rev. de Occ. (1933) 115.°.118.°

II. NOCIÓN DE HISTORIA

Es difícil determinar la noción de Filosofía tratando de deducirla de los múltiples conceptos que de ella han dado los filósofos. Pero más difícil aún resulta precisar la de Historia de la Filosofía, pues a las divergencias acerca del concepto de ciencia vienen a sumarse las discrepancias sobre el de Historia.

Los temas de la Historia, del ser histórico y de la historicidad son típicos de nuestro tiempo. A partir de Hegel se despierta agudamente la conciencia de la historicidad del ser en sentido ontológico, coincidiendo con el auge impresionante que por entonces adquiere la Historiografía en las ramas más diversas de la cultura. Rebasa los límites de una introducción entrar en este problema, uno de los más complejos y debatidos en nuestros días; pero es indispensable hacer algunas consideraciones que nos ayuden a determinar la noción de Historia de la Filosofía.

El tema de la historia da origen a una rica problemática, que se despliega en múltiples cuestiones. En primer lugar debemos distinguir dos aspectos: la historia como realidad y la historia como ciencia. Algunas lenguas poseen dos palabras distintas para expresarlos (en alemán, *Historie* y *Geschichte)*. En español podemos dis-

tinguirlos escribiendo la primera con minúscula y la segunda con mayúscula. La historia como realidad consiste en un conjunto de acciones humanas realizadas sucesivamente en el tiempo, y de sus resultados relacionados entre sí. La Historia como ciencia es el estudio crítico y la narración ordenada de esos acontecimientos.

En el primer sentido, el problema se plantea en función del concepto del ser y de la realidad en cuanto tal. El problema del ser histórico no es más que un aspecto del problema general del ser y de la realidad. Cabe, pues, hacer una ontología del hecho histórico, de sus condiciones de posibilidad, analizando la esencia y los caracteres de la historicidad, como una categoría especial que determina un modo peculiar de ser. Ante lo cual caben tantas actitudes cuantas son posibles ante la misma realidad. Desde considerar la historicidad como algo esencial e intrínseco a todo el ser, o por lo menos al ser del hombre (Hegel, Dilthey), hasta reducirla a una modalidad accidental y extrínseca, superpuesta como resultado a algunas acciones humanas, individuales o colectivas, adoptando una interpretación más conforme con los principios de la filosofía escolástica.

Considerada la Historia en cuanto ciencia, o sea como una rama particular del saber humano, el tema se disgrega en una multitud de aspectos: puede plantearse la cuestión de si es un saber científico, o solamente una técnica, o un arte *(Historiología)*. Admitiendo que sea ciencia, cabe investigar sus condiciones de posibilidad y de legitimidad y el modo como debe hacerse el estudio y la realización de la Historia para constituir un saber verdaderamente científico *(Historiografía,* que a su vez es una aplicación de la Metodología a la Historia).

Pero el concepto de Historia es múltiple y ha sufrido numerosas variaciones a lo largo de los siglos. De aquí resulta que también la Historiografía tiene historia, y, por lo tanto, puede hacerse una *Historia de la Historiografía,* en que se recojan las diversas modalidades que la manera de hacer Historia ha revestido en los distintos tiempos.

Cabe, pues, hacer una Filosofía de la Historia en cuanto realidad, y una Filosofía de la Historia como ciencia. Pero hay múltiples realidades históricas, correspondientes a la diversidad de las actividades que han desplegado los hombres en la ciencia, en el arte, en la política, en el derecho, en el aspecto nacional, militar, social, etc. Todas esas actividades y sus resultados constituyen otros tantos objetos de Historia. A nosotros nos interesa en concreto la de la Filosofía, la cual puede considerarse de dos maneras: una, en sí misma y en sus condiciones de posibilidad y legitimidad en cuanto rama particular de la Historia general, con lo cual cabe hacer una *Filosofía de la Historia de la Filosofía;* y otra, en cuanto a su origen y a las distintas modalidades que la manera de hacerla ha ido revistiendo a lo largo de los siglos, lo cual da lugar a una *Historiografía de la Historia de la Filosofía.* A este propósito se han planteado

las cuestiones de si la Filosofía se identifica con su Historia, y si la Historia de la Filosofía es o no Filosofía.

Bastan estas ligeras indicaciones para comprender la complejidad de un tema que solamente podemos abordar de una manera rápida y esquemática.

A) **La historia como realidad.**—1. CONCEPTO REALISTA.— La historia es un resultado en que se conjugan todas las modalidades que reviste la realidad: la unidad y la diversidad, la necesidad y la libertad, el determinismo y la contingencia, la fijeza de leyes universales con la movilidad de los acontecimientos particulares sujetos a múltiples circunstancias variables e imprevisibles que influyen en el curso de los sucesos.

El resultado de tantos y tan complejos factores no puede ser un desarrollo orgánico, rectilíneo y ascensional. Pero tampoco una dispersión anárquica y fuera de toda ley. Existen leyes fijas que rigen la naturaleza física, y otras menos rigurosas—psicológicas, intelectuales y morales—que afectan a la naturaleza humana. Pero junto con la estabilidad de esas leyes se da también lo fortuito, lo contingente, lo circunstancial y, sobre todo, la intervención de la libertad, todo lo cual puede alterar y hasta cambiar radicalmente el curso de la historia. Un accidente fortuito fue la ocultación de los escritos del *Corpus aristotelicum*, y fortuita fue su recuperación, pero ambas cosas influyeron decisivamente en el carácter de la Filosofía antigua y medieval. Fortuito fue el consejo del cardenal De Bérulle a Descartes para que dedicara sus talentos a la defensa del cristianismo contra los «libertinos», pero de aquí procedió una nueva orientación, de consecuencias incalculables para la Filosofía moderna.

La historia es una realidad. Pero no toda la realidad es historia, ni es histórica, ni siquiera tiene historia. Debemos precisar el sentido en que entendemos la realidad de la historia, pues de aquí provienen las múltiples interpretaciones a que ha dado lugar su concepto.

El hecho histórico, considerado como realidad ontológica, plantea el problema de su entidad y de las condiciones que lo hacen posible. Pero la respuesta depende de la actitud adoptada ante un conjunto de problemas: *a)* ontológico (entidad del hecho histórico); *b)* gnoseológico (validez de nuestro conocimiento); *c)* cosmológico (concepto del movimiento y de la temporalidad); *d)* antropológico (concepto de la esencia del hombre); *e)* teológico (intervención providencial de Dios en el mundo y en el curso de la historia), etc.

Cada cosa tiene una entidad física, una esencia, una naturaleza, que puede ser sustancial o accidental. Hay también entidades naturales y artificiales. Las esencias de las cosas son inmutables e intemporales. Son lo mismo en presente que en pasado o en futuro. Por lo tanto, no son históricas. Pueden constituir objeto de numerosas ciencias, pero no de Historia.

La historicidad es una propiedad accidental, que afecta tan sólo a algunas acciones realizadas por los individuos humanos. Pero no

aisladamente, sino dentro de un grupo social o de alguna colectividad en la cual ejercen su influencia, y en la cual perduran de alguna manera sus resultados a través de la sucesión temporal. En virtud de esto, la posibilidad de un hecho histórico requiere un conjunto de condiciones:

a) Unidad de sujeto, que puede ser natural o artificial, individual o colectivo.

b) Permanencia esencial de ese sujeto a través de los cambios y mutaciones accidentales.

c) Mutabilidad y variabilidad accidental. Una cosa que permanece inmutable en su duración no puede tener historia.

d) Pluralidad sucesiva de momentos en su desarrollo y en su actividad exterior.

e) Temporalidad, que resulta de ser una naturaleza finita, sujeto de numerosas mutaciones accidentales.

f) Continuidad, y a la vez conexión y relaciones de dependencia entre los distintos momentos del desarrollo y de unos hechos con otros, que prolongan virtualmente en el futuro los resultados de la actividad ejercida en un momento dado.

g) Contingencia, indeterminación y, por lo tanto, imprevisibilidad de los hechos en que interviene la libre voluntad del hombre, como también de otros independientes de su voluntad.

Desarrollaremos brevemente algunas de estas condiciones.

a) *Sujeto de la historia.*—El historicismo absoluto pretende reducir toda la realidad a historia. Todas las cosas tienen duración. Sin embargo, la inmensa mayoría de ellas no son históricas, ni tienen historia, ni entran para nada en el campo de la Historia.

Dios es la realidad suprema, pero no es sujeto de Historia. Su duración consiste en su presencia inmutable en toda la eternidad. Tampoco tienen historia los seres inorgánicos del mundo físico, aunque su duración esté sujeta al movimiento y se mida por el tiempo. Cambian, pero no envejecen. Ni siquiera son sujeto de historia las plantas y los animales. Cambian y envejecen, pero su actividad está sujeta al determinismo y a la fijeza de las leyes físicas y biológicas.

Solamente es sujeto de Historia el ente capaz de hacerla, y éste es exclusivamente el hombre, que es una sustancia viviente, inteligente y libre. Pero la esencia del hombre no consiste en la historicidad, y no es exacto afirmar que el hombre no tiene naturaleza, sino solamente historia. Una cosa es la esencia o la naturaleza del hombre, y otra completamente distinta su historicidad. El individuo humano no es un puro acontecer ni una simple sucesión de actos físicos o biológicos realizados en el tiempo. El hombre no es histórico por esencia, ni su esencia consiste en la historia, sino que la historicidad no es más que un accidente que le sobreviene como resultado de sus acciones. El hombre tiene historia o hace historia mediante sus acciones libres realizadas en el tiempo.

Los historicistas exageran la mutabilidad, la contingencia y la temporalidad del ser histórico, minimizando la realidad de las esen-

cias permanentes. Pero la posibilidad de que el hombre sea un ser histórico resulta precisamente de que solamente en él se da la combinación o la confluencia de una inmutabilidad esencial y una mutabilidad accidental. No implica contradicción alguna la coexistencia en el individuo humano de una inmutabilidad esencial y una permanencia sustancial a través del tiempo, con una mutabilidad accidental en las formas más diversas.

El hombre tiene una esencia propia, personal y permanente, inmutable a lo largo de su duración. Esa esencia, que consiste en ser un animal racional, es lo que constituye su ser en cuanto tal, y siendo inmutable, no es ni puede ser histórica. No es una esencia simple, sino compuesta. El hombre consta de un cuerpo material viviente, sujeto a las mismas leyes físicas y biológicas que todos los demás seres del mundo físico (gravedad, dilatación, digestión, reproducción, etc.). Todas estas funciones no entran tampoco para nada en el dominio de la Historia, aunque sean realizadas en el tiempo. Pero en la esencia del hombre entra, además, un elemento trascendente, espiritual, que es su alma racional y libre, la cual no se mide por el tiempo, sino por una duración especial que los escolásticos denominan *evo* [1].

Sin embargo, el hombre, considerado como un todo sustancial, es temporal, en cuanto que vive y actúa en el tiempo. Pero, a su vez, el tiempo no es más que un accidente, que no entra en la constitución de la naturaleza humana en cuanto tal, la cual, siendo inmutable, no es temporal ni, por lo tanto, histórica.

El hombre no es histórico por su esencia, sino por sus accidentes, es decir, en virtud de sus acciones humanas, conscientes y libres, realizadas en el tiempo. Por esto, a la Historia, en cuanto tal, no le interesa la esencia del hombre, que constituye el objeto de otras ciencias, como, por ejemplo, la Antropología. La Historia no se basa en las esencias, que son inmutables, sino en los accidentes, en las acciones humanas o en sus productos, en los resultados de la actividad humana en el espacio y en el tiempo.

La Historia está integrada por *hechos*, por sucesos o por acontecimientos. El hecho *(factum,* participio pasivo de *facere)* es un resultado de la *acción (hacer)*, y el término, del *fieri*. Y, a su vez, la acción es un resultado de la esencia *(actiones sunt suppositorum)*. Pero la acción humana no es instantánea, sino sucesiva. Se hace y se actúa en el tiempo. Implica sucesión, potencialidad y dinamicidad. Todo ello son ingredientes de la Historia. Pero en la constitución de ésta debemos fijarnos, ante todo, en la *acción*, que es su elemento especificativo.

Si la esencia del hombre fuese la historia o la historicidad, todos sus actos serían históricos. Pero es evidente que de todas las innumerables acciones realizadas por los hombres desde que existen sobre la tierra, solamente una ínfima minoría ha llegado a la categoría de históricas. Hay que excluir *a fortiori* todas las acciones físicas

[1] Santo Tomás, ST I 10,5c.

o biológicas, que están sujetas a leyes fijas, en las que no queda margen para la libertad. Ni siquiera entran en la Historia todas las acciones espirituales y libres. La vida de la mayor parte de los hombres no tiene nada de histórica. Pasa, y muy poco es lo que queda flotando con la categoría de histórico en el naufragio en que se sumergen en el pasado la inmensa mayoría de las acciones realizadas por los hombres.

La Historia es un resultado de las acciones humanas, pero no de todas, sino solamente de algunas especialmente importantes, las cuales no desaparecen por completo en el pasado, sino que perduran de algún modo, prolongando su acción en una especie de supervivencia en el futuro. Los hechos históricos no son puramente pasados, sino también en algún modo actuales, en cuanto que perduran incorporados de una manera virtual en el presente. En este sentido todos los hechos históricos no son iguales, sino que se dan en ellos grados, mayores o menores, de historicidad.

Tenemos, pues, que el hecho histórico se constituye por una acción humana libre, realizada en el pasado, que perdura proyectada hacia el futuro. Pero el aditamento de la historicidad no es ninguna propiedad esencial de ningún acto humano, sino solamente de algunas acciones, individuales o sociales, y aun en éstas, de una manera extrínseca y accidental.

Una cosa es el sujeto que *hace* la historia y otra el sujeto *de la* Historia. Los hechos históricos, y por lo tanto la Historia, son productos o resultados de las acciones de los hombres, bien sea individualmente o bien en colectividades naturales o artificiales. Pero ese sujeto debe ser concreto y real. Las abstracciones, como el «Hombre», la «Humanidad» o la «Sociedad», no pueden ser sujeto de historia. La historia no la han hecho ni el espíritu universal (Weltgeist) ni el espíritu nacional (Volkgeist), sino hombres concretos, particulares y existentes, mediante acciones realizadas en un tiempo determinado.

En cambio, el sujeto *de la* Historia no puede ser individual, sino colectivo. El individuo considerado aisladamente no es Historia, ni tiene Historia, sino que hace historia, y la hace dentro de un grupo humano, de una colectividad, natural o artificial, de agrupaciones sociales, políticas, científicas, artísticas, religiosas, etc.

No se da Historia propiamente dicha de un hombre en singular. Lo primero, porque la Historia requiere continuidad, y ésta, en el individuo aislado, solamente se da mientras dure su vida. Los actos estrictamente individuales no persisten más allá de la muerte o de la cesación de su existencia temporal. Pero no son históricos si no tienen alguna influencia exterior, relación, conexión con otros actos, y persistencia con proyección hacia el futuro, más allá del individuo que los realiza. Pero el individuo vive y actúa dentro de un grupo social,, natural o artificial, de una comunidad o una colectividad. Por encima de las personas individuales se forman comunidades sociales, unidas por lazos espirituales, políticos, económicos, culturales, artísticos, científicos, etc. En estas colectividades es donde se

dan, por una parte, las relaciones y conexiones necesarias para constituir la Historia, y por otra donde perdura la influencia de las acciones particulares de los individuos y donde propiamente se da la sucesión y la continuidad, que son la base del acontecer histórico.

Y lo segundo, porque las acciones exteriores de los individuos que han hecho la Historia —Platón, Aristóteles, Lutero, Carlos V, Cristóbal Colón...—se realizan dentro de un medio ambiente social, temporal, político, religioso, geográfico, dentro del cual adquieren la plenitud de su sentido. Basta imaginar a cualquiera de esos individuos desplazado de su medio ambiente para que sus acciones adquieran un significado completamente distinto, e incluso para que resulten ininteligibles, o por lo menos para que no tengan el mismo sentido que tuvieron. Mahoma, colocado en la circunstancia de Cristóbal Colón, no habría sido lo que fue, ni éste en la de Carlos V, ni éste en la de Aristóteles. Es decir, que cualquier hecho histórico, sea del género que sea, implica una resonancia social, y solamente conserva su sentido cuando se le sitúa dentro de la red de relaciones que lo ocasionaron y de las que él ocasionó a su vez.

No habiendo un sujeto unitario y permanente de la Historia, tampoco cabe una evolución ni un proceso de tipo dialéctico a la manera de Hegel. En el desarrollo histórico predomina la heterogeneidad sobre la unidad, que nunca puede ser estricta, sino siempre muy relativa. Y así, dada la heterogeneidad y la confinación geográfica y temporal en que se han realizado los hechos históricos, solamente cabe hablar de Historia universal en sentido muy amplio. Nuestro horizonte histórico abarca escasamente unos seis milenios, precedidos de centenares de siglos en que la humanidad ha existido en la tierra, realizando innumerables acciones que han desaparecido irreparablemente en el decurso del tiempo.

A pesar de que la especie humana tiene una unidad originaria de estirpe común, no ha seguido una línea de desarrollo uniforme ni homogénea. La Historia la han hecho casi siempre por separado los distintos grupos étnicos, raciales, sociales o políticos, muchos de los cuales han vivido en un aislamiento casi absoluto, sin influencias apreciables entre sí. Es muy frecuente el contraste entre pueblos que en un mismo lapso cronológico alcanzan un elevado nivel de cultura, al lado de otros que permanecen sumidos en la barbarie. Por esto, más que de una historia universal de la Humanidad, cabe hablar de Historias parciales de los diversos grupos y asociaciones humanas. Pero no a manera de sumandos homogéneos dentro de una totalidad, sino con un marcado carácter de heterogeneidad. Tampoco es legítimo hablar de un sujeto unitario en Historia de la Filosofía, sino que, dentro de una unidad muy relativa, predominan en ella la pluralidad y la diversidad.

b) *Temporalidad.*—A la esencia física y permanente del hombre le sobrevienen numerosas modificaciones accidentales, una de las cuales es la temporalidad, que a su vez se deriva de la mutabilidad. El hombre vive y actúa en el tiempo, físico o histórico, y en este sentido—accidental—entra en el campo de la historicidad. Pero tanto

la mutabilidad como la temporalidad, y por lo mismo la historicidad, son propiedades o modificaciones accidentales, sobreañadidas, que no afectan a la esencia del individuo humano en cuanto tal. Y así, la historia no se identifica con la esencia del hombre, ni con su mutabilidad, ni con su temporalidad, sino que es un resultado, también accidental, de las acciones humanas realizadas en el tiempo. El desarrollo histórico se mide por el tiempo, y queda fijado en los distintos momentos de la sucesión temporal en que se realiza. Por lo cual, la cronología es un elemento imprescindible de la Historia.

Pero la Historia no se reduce a la pura temporalidad. La temporalidad es un elemento de la Historia, pero por sí sola es insuficiente para constituir un hecho físico en histórico. No es lo mismo pasado que histórico. Todo hecho histórico es pasado. Pero no todo hecho pasado es histórico. El ser del suceso histórico no es un simple pasado. Hay infinidad de sucesos pretéritos que no han alcanzado la categoría de históricos. La historicidad añade algo positivo al simple ser pasado. Solamente llegan a ser históricos los hechos pasados que de alguna manera influyen, permanecen o perduran en el futuro.

Ontológicamente, el suceso histórico fue, ya no existe. Pero persiste, y, por lo tanto, no es totalmente pasado, sino que sigue siendo de alguna manera, en cuanto que perdura incorporado virtualmente en un presente en el cual sigue ejerciendo influencia. De esta manera, el presente actual rebasa su propia entidad ontológica, en cuanto que cierra implícitamente, como acumulados, inviscerados o atesorados, otros sucesos anteriores que lo enriquecen y colman de un sentido complementario que no habría tenido en su puro ser físico. A su vez ese presente es una suma de posibilidades proyectadas hacia el futuro, el cual no es un tope, sino un horizonte. Por esto la materia de la Historia no son los hechos puramente físicos, sino los sucesos, los acontecimientos, los eventos, es decir, los hechos que han tenido alguna tensión, alguna proyección hacia el futuro. La acción es también una prolongación del propio ser [2].

Pero no hay un tiempo absoluto, a la manera de Newton; ni tampoco un tiempo como forma *a priori*, a la manera de Kant. El tiempo físico es un accidente real que tiene por fundamento un movimiento real medido por una inteligencia. Pero en la adopción de un tipo concreto de movimiento para ajustar a él la cronología —v.gr., el movimiento de la Tierra alrededor del Sol—hay mucho de

2 «En la existencia del presente hay una persistencia de lo histórico y una como instancia hacia el futuro». El ser histórico es «un no-ser ya, que, sin embargo, es de algún modo todavía». «Lo histórico, a su vez, se encuentra en el presente, no de un modo formal, sino de una manera virtual, por sus consecuencias o repercusiones. La existencialidad típicamente histórica es el ser virtual que un pasado conserva en un presente» (A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica* p.38.47). «El ser histórico, dimitido de su existencia, continúa teniendo virtualidad de potencialidad sobre los ulteriores presentes» (C. LÁSCARIS, *Concepto de historia de los sistemas filosóficos:* Rev. de la Univ. de Madrid 4 [1955] p.506).

relativo y de convencional. Una cosa es el movimiento de los seres inorgánicos, otra el de los vivientes y otra el del hombre, ser racional y libre, el cual, al menos por su alma, que es su parte principal, queda fuera del determinismo que rige el movimiento de todos los demás seres.

Así, pues, aunque los acontecimientos históricos puedan medirse y ordenarse conforme a un patrón más o menos universal y convencional de «tiempo» (meses, años, siglos, milenios), sin embargo, por encima de esta cronología queda otra consideración más profunda, según la cual el pretérito aparece como permaneciendo virtualmente en el presente y en el futuro y prolongando en ellos su acción. En este concepto del «tiempo histórico» se basa la Historiografía moderna, a diferencia de la antigua, para la cual el hecho histórico era un simple pasado, que bastaba con reconstruir en crónicas o narraciones a base de recuerdos personales o de testimonios y documentos [3].

c) *Continuidad.*—Entre los hechos históricos no solamente hay sucesión temporal, sino también continuidad, relaciones, conexiones y concatenación de unos respecto de otros. Un hecho aislado no es histórico. Los sucesos históricos se sitúan unos respecto de otros en relación como causas y efectos, o más bien como condiciones y condicionados. Por esto es preciso encuadrarlos dentro de una totalidad, aunque no es necesario que sea absoluta, sino relativa y restringida. El *Quijote* se comprende dentro del ambiente creado por los libros de caballería, pero perdería su sentido encuadrado en el de la cultura azteca. Las catedrales románicas tienen una significación clara en la Europa cristiana del siglo XII, pero serían absurdas en la Rusia soviética del siglo XX. La *Crítica* de Kant no es difícil de entender en función de las dos corrientes del dogmatismo leibniziano y del empirismo inglés, pero sería ininteligible situada en el ambiente de las Cruzadas [4].

Es decir, que la Historia universal implica una visión totalitaria del pasado histórico, en la cual se ordenen los hechos concretos conforme a sus relaciones, implicaciones y explicaciones, insertados en la totalidad de un proceso. Las cosas han sucedido de tal o cual manera en virtud de una conjunción de circunstancias o de causas libres o necesarias, que pudieron haber sido otras, pero que de hecho fueron así y no de otro modo. El oficio del historiador consiste en narrar la Historia tal como efectivamente fue, no tal como pudo haber sido, y menos como a él le parece que pudiera haber sido.

d) *Indeterminación.*—La Historia se constituye por acciones y relaciones que rebasan el orden físico o biológico, entrando en el de

[3] M. ARTOLA, *En torno al concepto de historia:* Rev. Est. Pol. 99 (Madrid 1958) p.149.

[4] «Conocer un hecho histórico no es atribuirle ser una u otra cosa y nada más, sino construirlo en un conjunto de relaciones, articulando en una estructura, dentro tan sólo de cuyo sistema los hechos se individualizan en la plenitud de su sentido» (J. A. MARAVALL, *La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia:* Rev. Est. Pol. 99 [Madrid 1958] p.55).

la contingencia y, por lo mismo, en el de la libertad. El desarrollo histórico depende de un conjunto de circunstancias, libres o fortuitas, independientes de la voluntad de los individuos que hacen la historia. Solamente el hombre, como sujeto libre, posee el privilegio de hacer historia. Pero a veces las circunstancias arrastran inevitablemente a los individuos. Del cruce, de la interferencia o del choque entre tantos factores diversos resulta la orientación de la historia, la cual tiene siempre un amplio margen de indeterminación e imprevisibilidad.

El mundo físico y el biológico están sujetos a leyes fijas y a procesos cíclicos, en que los acontecimientos se repiten y pueden predecirse. Un físico sabe que todos los cuerpos están sujetos a la ley de la gravedad. Un químico puede prever con seguridad las reacciones entre determinados elementos. Un astrónomo puede predecir un eclipse de sol. Un naturalista sabe que las golondrinas seguirán haciendo sus nidos dentro de mil años lo mismo que hoy. Pero no hay leyes fijas que rijan el desarrollo de la Historia humana ni procesos cíclicos rigurosos. Por esto es imposible una Filosofía de la Historia que pretenda predecir los acontecimientos futuros reduciéndola a una ciencia exacta. La Historia está entretejida de acciones e interacciones entre seres humanos libres. Los futuros contingentes no son objeto de ciencia humana, por razón de su dependencia de muchas circunstancias imprevistas e imprevisibles. La Historia no se repite jamás, y el devenir histórico no puede deducirse *a priori*, como un teorema de Geometría.

En la Historia hay una cierta unidad y una concatenación de los sucesos por encima o por debajo de las divisiones cronológicas. El pasado influye en el futuro, y lo condiciona y determina hasta cierto punto. Mas no por ello queda anulada la contingencia, ni las encrucijadas en que de manera absolutamente imprevisible se entrecruzan las series causales que dan origen a estructuras y movimientos muy diversos. Siempre hay que contar, además, con el factor de la libertad, que puede cambiar y alterar a fondo el curso de un proceso histórico. El historiador puede ser «profeta del pasado». Pero nunca podrá serlo, en sentido riguroso, del futuro. No hay una Dialéctica de la Historia. Los hechos pueden conocerse, ordenarse e interpretarse *post factum*. Pero *ante factum* solamente pueden predecirse, dejando un amplio margen a la equivocación [5]. Más que una Filosofía, lo que cabe es una Teología de la Historia;

[5] «Ahora le ha tocado el turno al gran historiador inglés Arnold J. Toynbee... El es, en carne y hueso, historiador. De este tipo de historiador-filósofo que se ha venido acentuando desde Frobenius y Spengler, y que, como saben todo lo que ha pasado, acaban también sabiendo todo lo que va a pasar. Toynbee ve la Historia con impasibilidad científica, como si fuera una Física. Extrae leyes, de cuya repetición está seguro. Y como sabe lo que ocurrió en la reforma agraria que hizo en Roma Tiberio Graco, está bastante seguro de lo que va a pasar en el campo de Guatemala o en la Cuba de Fidel Castro» (J. M. PEMÁN, *Misión en el Sur:* «A B C», Madrid, 6 marzo 1962).

pero siempre en el supuesto de mantenerse dentro de líneas muy generales, y de que solamente podemos conocer los designios divinos en la medida exacta en que Dios nos los quiera comunicar por revelación.

2. FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA.—Un determinismo absoluto, al suprimir la contingencia y la intervención de la libertad humana en el desarrollo histórico, equivale a la negación de la Historia. El fatalismo griego (Heráclito, Platón, estoicos) concebía el mundo como una inmensa máquina, en que el desarrollo de los sucesos estaba sujeto a leyes necesarias que determinaban la repetición de los mismos sucesos en ciclos cerrados de tiempo (gran año).

El cristianismo sustituyó el concepto fatalista por un desarrollo de la Historia regido por la providencia de Dios, pero en que queda un amplio margen para el ejercicio y la intervención de la libertad humana [6]. Este concepto es el fundamento para una visión teológica de la Historia, basada en la revelación divina, y del que son ejemplos cumbres *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, y el *Discurso sobre la Historia universal*, de Bossuet. Es el punto de vista en que se coloca Donoso Cortés.

A partir del Renacimiento, a medida que se acentúa la disociación de los dos órdenes, natural y sobrenatural, y se va agravando el proceso de racionalización del pensamiento y de laicización de la sociedad, la visión teológica de la Historia es sustituida por un concepto puramente naturalista del desarrollo de la Humanidad. De aquí proceden las diversas tentativas de hacer una «Filosofía de la Historia», expresión introducida por Voltaire (1765). Se prescinde de Dios y de la intervención de elementos sobrenaturales y se busca el motor de la Historia y la fórmula de su desarrollo en los principios más variados. Unas veces en abstracciones metafísicas: el Absoluto (Schelling), la Idea (Hegel), la Voluntad (Schopenhauer), el Inconsciente (Hartmann). Otras, en factores naturales: jurídicos (Montesquieu), religiosos (Volney, Dupuis, Boulanger, Lessing), económicos (Saint-Simon, Carlos Marx), evolutivos (Herder), biológicos (Gobineau, Freud, Rosenberg), biopsíquicos (Max Scheler). Unas veces se presenta el proceso del desarrollo histórico bajo un aspecto optimista de progreso (Turgot, Condorcet, Augusto Comte). Otras se describe la Historia como un proceso pesimista de decadencia (Rousseau, Ludwig Klages, Oswaldo Spengler). Otros tratan de representar geométricamente el proceso histórico comparándolo a una línea recta ascendente, a una espiral, a una línea quebrada con avances y retrocesos, etc.

No es extraño que los apriorismos y las fantasmagorías de los «filósofos de la Historia» determinaran la reacción—excesiva—de

[6] «In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet. Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat mediantibus aliis» (SANTO TOMÁS, ST I 103,6c; cf. CG c.64-97).

la «escuela histórica» (Niebuhr, Ranke), negándose a admitir más criterio que el estudio de los hechos en sí mismos, tal como resultan de los documentos. La misión de la Historia consiste «tan sólo en decir cómo efectivamente han pasado las cosas» (Ranke).

3. HISTORICISMO ABSOLUTO.—Descartes pretendió racionalizar la ciencia, deduciendo el conocimiento de la naturaleza física de la idea clara y distinta de extensión. Partiendo de la idea, trataba de llegar a la naturaleza tal como es en la realidad.

Kant intentó racionalizar la Física, haciendo de la «Naturaleza» un producto de nuestra espontaneidad. Solamente conocemos como «objeto» aquello que nosotros mismos producimos como tal. La Física era posible como ciencia porque nuestro entendimiento poseía las condiciones «a priori» (categorías) necesarias para constituir a los fenómenos en «objetos». Pero no pretendió racionalizar la Historia, a la cual, por depender de la libertad, consideraba fuera de la ciencia teórica rigurosa, y la colocó en el campo de la Razón práctica, vinculándola al progreso del desarrollo político de los pueblos para alcanzar la libertad. No podemos conocer la Historia en sí misma en cuanto realidad. Solamente podemos conocer las condiciones *a priori* que la hacen posible.

Fichte, Schelling y Hegel transforman el kantismo en idealismo. El primero inicia un determinismo apriorista. El Yo produce el No-Yo (Naturaleza) [7]. Schelling describe la evolución del Absoluto con varias etapas de desarrollo equivalentes a los períodos de la Historia interpretada *a priori* [8]. Hegel borró la distinción kantiana entre orden numenal y fenomenal. El orden ideal y el real constituyen el desarrollo de la Idea, que es la única realidad, la cual produce todas las cosas a lo largo de su evolución.

Hegel no sólo racionalizó la ciencia y la naturaleza, sino que su sistema constituye un esfuerzo colosal para racionalizar también la Historia; para suprimir todo lo libre, lo contingente y lo indeterminado, reduciendo la realidad a una especie de Geometría ideal, a una Lógica pura. «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional». «La razón es la esencia de todos los acontecimientos humanos». Hegel se esfuerza por encerrar en un amplio esquema lógico toda la complejidad de los acontecimientos. La Idea no es una realidad estática, sino dinámica, que evoluciona a partir de la máxima indeterminación del Ser (= No-Ser), impulsada por la fuerza dialéctica de la contradicción inmanente, hasta llegar a la plenitud de la determinación en el Absoluto [9].

[7] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). *Reden an die deutsche Nation* (1808).

[8] *System des transcendentalen Idealismus* (1800).

[9] «Hegel... logra el increíble éxito de «historificar»—por decirlo así— la razón misma, o sea convertir la razón pura en pura historia». «Todavía la Historia seguía siendo un escándalo para la razón pura, que no podía someter a sus principios las irregularidades de la vida humana. Hegel fue quien dio el paso decisivo» (M. GARCÍA MORENTE, *Idea de la Hispanidad* [Madrid ³1947] p.157-158).

La Idea se desarrolla y determina a través de la Historia, que es un inmenso sistema lógico en formación. Los individuos no son más que manifestaciones pasajeras integradas en el infinito devenir universal. Toda la realidad es histórica, y en especial el hombre es un ser esencialmente histórico, lo primero por su movilidad y temporalidad, y lo segundo porque es el único ser que llega a la conciencia del devenir dialéctico de la Idea.

De esta manera, la Historia sería el desarrollo de la Humanidad (Espíritu objetivo, Espíritu del mundo, *Weltgeist)*, integrada como parte en el desenvolvimiento general de la Idea, que evoluciona hasta convertirse en Dios. La evolución hegeliana es ascendente. No parte de Dios, ni de lo más perfecto, sino de lo más imperfecto e indeterminado, de un estado de la realidad en que el Ser se identifica con el No-Ser. Pero ese Ser se va determinando cada vez más a través de la serie de contradicciones y superaciones, hasta llegar a la revelación plena de la Idea, en una totalidad humano-divina que adquiere conciencia de sí misma. La Historia es, por lo tanto, una revelación de Dios, una «Teodicea», una justificación de Dios [10]. Es el devenir del Absoluto. Dios no existe todavía, pero se está haciendo a través de las etapas de la evolución—Idea, Naturaleza, Espíritu—y existirá cuando llegue a su término el desarrollo, la Idea, que es la única realidad.

Todo es perfectamente racional, comprendido dentro del desarrollo dinámico de la Historia como totalidad, como momentos de la evolución del Absoluto. Cada momento anula y supera a la vez todos los anteriores (Aufhebung). Lo negativo de la antítesis queda superado e integrado en lo positivo de la síntesis [11]. El mal es sólo aparente, pues todo contribuye al desarrollo dialéctico de la Historia, y los males parciales quedan anulados en el bien de la síntesis superior.

En un sistema semejante quedan excluidas la contingencia y la libertad. Los acontecimientos suceden conforme a leyes rígidas, absolutas y necesarias. La inteligencia del hombre puede descubrir y formular esquemas lógicos que permiten predecir la marcha del desarrollo general de la Historia, y en concreto la de la Filosofía. Tanto los acontecimientos históricos como los sistemas filosóficos, o las manifestaciones del Espíritu en el Arte y en la Religión, se van sucediendo en una tensión dinámica progresiva, hacia su culminación en la perfección plena del Absoluto.

Así, pues, la Realidad, la Lógica y la Historia vienen a ser una misma cosa. La Lógica tiene por objeto exponer las determinaciones puras del pensamiento en cuanto tal, y la Historia de la Filosofía las del desarrollo del pensamiento humano en el tiempo. La misión de la Historia en general y la de la Historia de la Filosofía en particular consistirá en descubrir y exponer las etapas de la manifes-

[10] «Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechfertigung Gottes» *(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:* Samtliche Werke [Stuttgart 1928] Bd.2 p.42).

[11] *Wissenschaft der Logik* vol.1 l.1 p.51ss.

tación de la Idea en el Espíritu objetivo. Y, siendo la Idea la única realidad, una será también la Historia. «La sucesión de los sistemas de la Filosofía en la Historia es idéntica a la sucesión lógica de las definiciones de la Idea» [12].

Así, pues, todos los sistemas filosóficos son verdaderos, en cuanto que expresan la evolución de la Idea en cada momento histórico. Pero a la vez todos son falsos, por incompletos, porque ninguno de ellos—excepto, claro está, el de Hegel—abarca ni expresa la Idea en su totalidad. Solamente hay una Filosofía, la cual se identifica con su misma Historia. «Para justificar el desprecio de la Filosofía se admite que hay filosofías diferentes, cada una de las cuales es *una* filosofía, y no *la* Filosofía; como si hubiese cerezas que a su vez no fuesen fruta» [13]. Todos los sistemas precedentes culminan, según Hegel, en su propio sistema, en el cual la Idea llega a adquirir plena conciencia de sí misma.

La Historia no es solamente el pasado, sino también el presente. Nada se destruye. Todo está contenido en el *ahora*. Todo el pasado queda integrado y permanece en el presente. El Espíritu es eterno. Siempre ha existido y siempre existirá [14].

No es éste el momento de hacer una crítica de las teorías hegelianas, que reclaman una exposición mucho más amplia y matizada. Nos limitamos a decir que eliminar la contingencia y la libertad equivale a destruir el concepto mismo de Historia, la cual no sería el desarrollo de las acciones humanas en el tiempo, sino el devenir necesario de la Idea absoluta en el Espíritu objetivo. Los individuos particulares quedan reducidos a puros momentos dentro de la evolución universal del Absoluto.

El concepto panlogista de la realidad, de la Historia y de la Filosofía se presta a trazar grandiosos panoramas generales, en los cuales se sacrifica lo individual a una visión universalista de con-

[12] «Toda filosofía representa una etapa particular en el proceso progresivo del todo, y ocupa un puesto determinado en el cual tiene su verdadero valor y su verdadero significado» (*Vorles. über die Gesch. der Philos.* Bd.17, Einleitung, p.75).

[13] «La Historia de la Filosofía muestra claramente, en las diversas filosofías posibles, que no hay más que una Filosofía, con diversos grados de desenvolvimiento. Y también que los principios particulares en los cuales se apoya un sistema no son más que ramas de un solo y mismo conjunto. La Filosofía últimamente aparecida es el resultado de todas las filosofías precedentes, y debe contener los principios de todas esas filosofías» (*Enzyclopädie, Einleitung* § 13-14).

[14] «Aquello que es verdadero, es eterno en sí y por sí; no es ayer ni mañana, sino que es, sin más, presente y «ahora», en el sentido de la absoluta presencia. En la Idea, aun aquello que parece pasado se conserva eternamente. La Idea es presente, el Espíritu es inmortal; no hay ningún tiempo en el cual no habría existido; no es ni pasado ni porvenir, sino que es absolutamente «ahora». Con lo cual queda dicho que el mundo actual, la actual forma y autoconciencia del Espíritu comprende en sí todos los grados que se manifiestan como antecedentes en la Historia» (*Vorles. über die Phil. der Geschichte* p.115-120).

junto. La Historia se convierte en una inmensa máquina, en que los acontecimientos particulares se encadenan con una lógica rígida, dentro del engranaje de un orden universal necesario. Se subrayan la unidad y la necesidad, a expensas de la pluralidad, de la variedad y de la contingencia. Pero todos los procedimientos excesivamente logicistas y aprioristas suelen tropezar con el hecho de que la realidad se resiste a dejarse encerrar en la rigidez congeladora de esquemas mentales prefabricados.

El concepto de una evolución del Absoluto es una contradicción. Es absurda una evolución del Absoluto mediante un proceso que va de lo menos a lo más, de lo imperfecto a lo perfectísimo [15]. Y más absurda aún es una evolución necesaria. El Absoluto, por definición, debe ser esencialmente libre. No puede estar sujeto a ninguna clase de mutación, ni, por lo tanto, ser sujeto de evolución ni de Historia. El «Espíritu universal», sea del mundo, sea de los pueblos, no pasa de ser una fantasmagoría hegeliana. Solamente existen individuos particulares y concretos, que pueden agruparse en determinados tipos de sociedad, y que son los que hacen la historia. Con lo cual tenemos que, al pretender racionalizar la realidad, lo único que consigue Hegel es destruir el concepto del Absoluto, de Dios, del hombre, y el de la misma Historia.

Por lo demás, aplicado a la Historia de la Filosofía, este historicismo absoluto, que excluye la libertad, la pluralidad y la contingencia, no responde a la realidad. El pensamiento humano no ha seguido en su desarrollo una línea recta y homogénea, con tendencia ascendente hacia la perfección, sino, por el contrario, numerosas líneas quebradas, zigzagueantes, cortadas por profundas depresiones y prolongados períodos de esterilidad. Al lado de algunas verdades hay que señalar la presencia persistente de innumerables errores, tenazmente enquistados en los sistemas de filosofía. Lejos de poderse considerar cada sistema como una superación de las antítesis entre sus precedentes, muchos de ellos representan desviaciones y retrocesos respecto de las conquistas conseguidas por otros anteriores. La Filosofía no se ha desarrollado al compás de la realidad, a manera de una entidad unitaria, sino que comprende numerosas partes o ciencias muy distintas, las cuales, ni en su conjunto, ni en sus problemas particulares, han seguido un desarrollo simultáneo. El pensamiento humano no es único, ni siempre progresivo, sino múltiple y en muchas ocasiones regresivo. Pero su carácter vital, su movilidad y su misma tensión natural hacia el

[15] «Perfectum naturaliter est prius imperfecto» (SANTO TOMÁS, ST I 73,1c). Este mismo principio lo toma Bergson como base para refutar el transformismo de Darwin. La vida es anterior a la materia, porque es más perfecta que ella. Bergson cita a Ravaisson: «En tout le parfait est toujours premier». Pero el pensamiento es más antiguo y ordinario en el neoplatonismo desde Plotino y Proclo. En Santo Tomás, las fórmulas equivalentes saltan con frecuencia: «Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum». «Perfecta naturaliter sunt priora imperfectis». «Perfectum est prius imperfecto et natura et tempore», etc.

progreso en el conocimiento de la realidad invalidan y rebasan por todas partes la estrecha rigidez de todos los «sistemas» estáticos, cerrados y muertos en que se le quiera encerrar, por muy amplios y superficialmente panorámicos que pretendan ser.

Una derivación directa del idealismo hegeliano es el materialismo dialéctico de Carlos Marx, que también constituye una Filosofía de la Historia. Deja a un lado el punto de partida de Hegel (Idea) y lo sustituye por la materia, que considera como el principio radical, sometido a las leyes dialécticas de la evolución. Fija su atención especialmente en las etapas de la evolución histórica del hombre, que hace depender de las leyes económicas y de las condiciones de la producción (trabajo y lucha de clases). Todo lo que quede fuera de éstas no son más que epifenómenos o superestructuras. El proletariado tiene por misión determinar el advenimiento de la sociedad sin clases del porvenir [16].

4. HISTORICISMO RELATIVISTA.—Guillermo Dilthey (1833-1911) dio una nueva modalidad al historicismo. Reacciona contra el idealismo de Hegel, que había distinguido tres momentos en la evolución de la Idea: dentro de sí (Lógica), fuera de sí (Filosofía de la Naturaleza), volviendo a sí (Filosofía del Espíritu, Historia). Se fija más bien en la contraposición entre los dos últimos momentos, Naturaleza y Espíritu, a los que hace corresponder dos grandes clases de ciencias, de la «Naturaleza» y del «Espíritu», entre las cuales atribuye a la Historia un lugar preferente [17]. Reacciona también contra la estrechez de horizontes del positivismo, pero conserva su principio de que solamente existe lo particular y concreto. No se le puede considerar kantiano, pero plantea el problema de la posibilidad de las ciencias del Espíritu en una forma equivalente a lo que Kant había hecho con las de la Naturaleza.

Dilthey vive en el ambiente creado por los grandes historiógrafos alemanes. Deja a un lado las ciencias de la «Naturaleza» y centra su interés en las del «Espíritu», investigando sus fundamentos y las condiciones *a priori* de su posibilidad y legitimidad. Las primeras

[16] CARLOS MARX, *Économie politique et Philosophie-Idéologie allemande*, Oeuvres complètes. Trad. J. MOLITOR (París 1953) VI p.40.153.187; J. STALIN, *Historia del partido comunista de la U. R. S. S.* (Moscú 1939) c.4 n.2 p.98-125.

[17] Es fácil apreciar el fondo hegeliano del pensamiento de Dilthey sólo con tener en cuenta su división de las ciencias:

De la Naturaleza.

Del Espíritu....
- Historia.
- Economía política.
- Ciencia del Derecho.
- Ciencia del Estado.
- Ciencia de la Religión.
- Estudio del Arte.
- Estudio de la Literatura, Poesía y Música.
- Concepción filosófica del mundo.

tienen por objeto la naturaleza inorgánica y viviente; las segundas, el hombre, individual y social, y los productos de su actividad.

El Espíritu se manifiesta en la historia en diversas formas culturales, que aspiran a ser cosmovisiones (Weltanschauungen). Las fundamentales son tres, que equivalen exactamente a las manifestaciones del Espíritu objetivo de Hegel: Religión, Poesía y Filosofía, que se subdividen en varios subtipos secundarios. Todas tienen pretensiones de universalidad, pero no pasan de ser relativas, en cuanto que proceden del Espíritu en un momento dado de su desarrollo histórico. Dilthey no admite ningún Absoluto por encima de la realidad histórica.

No puede darse ningún sistema filosófico absoluto. La Historia nos atestigua el hecho de una pluralidad de sistemas, que solamente tienen valor en cuanto expresión de una conciencia en determinado momento del desarrollo histórico. Sin embargo, por encima de todos los sistemas está la Historia misma, aunque la captación de su sentido solamente será posible cuando se haya terminado su ciclo completo. El hombre vive en el tiempo y en la historia, y son vanos sus intentos de evadirse de la relatividad y colocarse en un punto de vista absoluto. Debe pasar del punto de vista sistemático al histórico, que es el único capaz de captar la realidad en función de la vida misma. La Historia permite la reflexión de la Filosofía sobre sí misma, y con ello la autoconciencia y la autocomprensión del Espíritu.

De Dilthey procede la escuela historicista, representada por su yerno Jorge Misch (1878), Eduardo Spranger (1882-1963), Erich Rothaker (1888), Hans Freyer (1887), Teodoro Litt (1880), Jorge Simmel (1858-1918), Ernesto Troelsch (1865-1923).

En *El ocaso de Occidente* (Der Untergang des Abendlandes, 1918-1922), de Oswaldo Spengler (1880-1936)—que Ortega y Gasset califica de la «peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años»—, se mezclan las influencias de Goethe y Nietzsche con el historicismo relativista de Dilthey, el evolucionismo materialista a la manera de Darwin y el vitalismo de Bergson. Todo ello da por resultado un historicismo irracionalista, en que la historia queda reducida a un devenir mecánico regido por fuerzas ciegas, biológicas o zoológicas. Es un desarrollo carente de toda finalidad, en el cual, sobre los valores espirituales, prevalecen los instintos más primarios del odio, de la venganza y del amor.

Las culturas (morfología histórica) son a manera de organismos vivos que nacen, crecen y envejecen, declinando inevitablemente y convirtiéndose en «civilizaciones», bajo cuya forma pueden seguir vegetando indefinidamente. No son productos de la inteligencia, sino de las fuerzas biológicas. La Filosofía, como toda cultura, está ligada a cada época. Es «expresión de su tiempo, y solamente de su tiempo... Todo pensamiento vive en un mundo histórico, hasta el punto de que no puede sustraerse al destino universal de la caducidad... La inmortalidad de un pensamiento pasado es una ilu-

sión»[18]. No existe una verdad eterna y absoluta sino en relación con un estado determinado de la Humanidad.

Aunque influido inicialmente por Spengler, Arnold J. Toynbee (1899) lo supera inmensamente en erudición y por un sentido histórico más realista. Encuadra los hechos dentro de formas de sociedad o de civilizaciones, de las cuales, en el volumen XII, señala veintiocho completas *(full-blown civilizations)* y seis abortivas *(abortive civilizations)*. Su nacimiento obedece a la respuesta del hombre a un desafío de condiciones adversas y de obstáculos que provocan el resurgir de virtudes de resistencia para vencerlas. Todas tienen una fase ascendente y otra descendente. Después de un silencio de quince años (1939-1954) ha rectificado algunas posiciones, con tendencia a hacer prevalecer el factor religioso en forma de una especie de sincretismo en que se fundirían las cuatro grandes religiones: hinduismo, budismo, islamismo y cristianismo[19].

B) **La Historia como ciencia.**—Considerada como ciencia, la Historia consiste en la visión retrospectiva y en el estudio crítico de los hechos históricos, indagando su sucesión cronológica, sus relaciones causales, sus afinidades, conexiones, influjos y reacciones, encuadrándolos dentro de una totalidad absoluta o relativa, buscando su interpretación, su explicación y su sentido.

Se ha discutido si la Historia constituye verdadera ciencia o si solamente es una técnica o un tipo inferior de saber[20]. Podemos decir que es verdadera ciencia, en cuanto que versa sobre un hecho real, que son los hechos históricos, y en cuanto que tiene los dos caracteres fundamentales del saber científico, que son necesidad y certeza[21].

En cuanto a lo primero, la materia sobre que versa la Historia son los hechos pasados, los sucesos, los acontecimientos producto de la actividad humana. Estos hechos son en sí mismos particulares y contingentes. Sin embargo, una vez que han sucedido, adquieren una fijeza, una estabilidad y una necesidad ontológicas tan absolutas que ni siquiera Dios los puede cambiar («Factum infectum fieri nequit»). El pasado es inconmovible. Lo que no tenía necesidad de derecho la adquiere de hecho. De esta manera, los sucesos pasados son objetos de ciencia, pues tienen la fijeza, estabilidad y necesidad requeridas en todo saber científico. Su particularidad no es impedimento ninguno para ser objetos de ciencia. Dios es el Ser más particular que existe, y es el máximo objeto de ciencia.

18 *La decadencia de Occidente*, prefacio.

19 J. THORNHILL, S. M., *The philosophical assumptions, implicit and explicit, of A. T. Toynbee*: The Thomist 25 (1962) 201-251.

20 Aristóteles coloca la Historia en un nivel inferior a la Poesía *(Arte poética* 9,1451b1-6).

21 «La Historia es una ciencia que tiene, como cualquier otra, sus principios propios, y, según ellos, se nos muestra cierta dentro de un sistema determinado de relaciones y válida en una esfera de hechos de la experiencia humana» (J. A. MARAVALL, *La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia*: Rev. Est. Pol. 99 [Madrid 1958] p.47.

En cuanto a la certeza, hay casos en que los testimonios documentales no permiten rebasar un grado, mayor o menor, de probabilidad. Pero en otros muchos la Historiografía permite llegar a conclusiones tan firmes y seguras como las que pueda ofrecer cualquier otra ciencia, a una certeza sólida en que queda superada cualquier probabilidad. Tan cierto es que existieron Platón y Carlos V como que existe la ley de la gravedad o que la sal se disuelve en el agua.

La Historia, y en especial la de la Filosofía, tropieza con el inconveniente de que versa sobre hechos externos, no teniendo acceso directo a la conciencia y a las intenciones de los individuos, que solamente podemos conjeturar por quedar envueltas en el misterio del hombre. Pero también es verdad que esas mismas intenciones y pensamientos se traslucen suficientemente en muchos casos. A veces entendemos mejor a los autores que en su tiempo se propusieron ocultar la verdad que a los que quisieron decirla. En cuanto a la Historia de la Filosofía, ciertamente es difícil llegar a conocer el pensamiento y los sentimientos de los demás. Pero aunque el funcionamiento de nuestro instrumental cognoscitivo reserve todavía numerosos puntos oscuros para la ciencia psicológica, el hecho es que cada uno de nosotros tenemos conciencia de que expresamos nuestro pensamiento mediante el lenguaje oral o mímico, que lo damos a comprender a los demás, y que a nuestra vez comprendemos el suyo.

A despecho de los criticismos exagerados y de los argumentos del escepticismo, todos estamos convencidos de que nuestros medios de conocimiento, tanto sensitivos como intelectivos, nos permiten trascender nuestra subjetividad y penetrar en la de los demás. Podemos expresar nuestras ideas y nuestros sentimientos en palabras, escritos y acciones, a través de lo cual se nos abre el acceso a la interioridad de los demás, y nosotros podemos abrirles la nuestra [22]. En virtud de este poder, todo lo misterioso que se quiera, es posible la Historia de las ideas, y por lo mismo la de la Filosofía.

MÉTODO.—La Historia es una ciencia de carácter peculiar y requiere un método propio, acomodado a la materia sobre que versa su investigación. No se le puede aplicar el método empírico de las ciencias físicas o biológicas, las cuales parten de la observación de hechos particulares, pero se elevan por abstracción de lo individual hasta la formulación de hipótesis, de teorías, de principios, que son posibles en virtud de la naturaleza misma de sus objetos, cuya fijeza de comportamiento permite la expresión de leyes universales que sabemos han de realizarse en circunstancias similares. El orden científico en estas ramas del saber es el siguiente: Observación de los hechos o fenómenos. Interpretación. Formulación

[22] F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la Rencontre*. Trad. J. KNAPP (París 1952).

de la hipótesis. Comprobación, positiva o negativa. Elevación a teoría y formulación de principios y leyes.

La Historia se mantiene también dentro del campo de los hechos particulares. Pero para ser verdadera ciencia no necesita remontarse a la formulación de leyes universales, que son incompatibles con la contingencia radical de los acontecimientos históricos. Si puede llegar a formular ciertas leyes generales, o más bien diagramas, debe ser dentro de la flexibilidad exigida por la contingencia de los hechos y la intervención de la libre voluntad del hombre. Esas leyes pueden tener alguna aplicación a la interpretación de sucesos pasados. Pero respecto de los futuros no rebasan el grado de una prudente probabilidad [23].

La conexión entre los hechos físicos está sujeta a leyes fijas, mientras que la de los hechos históricos depende de factores más o menos determinantes, pero siempre con un amplio margen de contingencia y libertad. En los hechos físicos cabe señalar causas y efectos; en cambio, en los históricos hay que hablar más bien de antecedentes y consiguientes, de condiciones y condicionados, que ejercen su acción no sólo en sentido homogéneo y longitudinal, sino también heterogéneo y radial. Por ejemplo, la enseñanza de Sócrates irradió su influencia en las escuelas socráticas, pero con la enorme diversidad que hay entre el cinismo de Antístenes y el hedonismo de Aristipo, y entre el platonismo y el aristotelismo.

El físico, el químico o el biólogo tratan sobre hechos presentes que pueden someter a una observación directa. El historiador trabaja sobre hechos pasados, a cuyo conocimiento solamente puede llegar por medio de los documentos y testimonios, a través de los cuales se pone en comunicación con los acontecimientos pretéritos. Y es bien sabido que sólo una mínima parte de las acciones humanas ha quedado registrada en los documentos, y la labor crítica a que hay que someter las fuentes para adquirir certeza de su valor y de su veracidad.

Sería absurdo querer aplicar a la Historia un método matemático, y también es inadmisible un método dialéctico *a priori*, a la manera de Hegel. La Historia no versa sobre esencias abstractas, ni sobre conceptos universales, sino sobre hechos concretos y sucesos particulares, en los cuales, además de un elemento más o menos fijo y permanente, que responde al comportamiento general de la naturaleza humana, intervienen otros muchos fortuitos, libres, y, por lo tanto, imprevisibles. La Historia no versa sobre lo que

[23] Nos parecen un poco exageradas estas afirmaciones: «Si algún día deja de ser la Historia el cuento de viejas que todavía es, se deberá al descubrimiento de leyes específicas que rigen los movimientos colectivos, como las mecánicas imperan la inquietud de los astros... Esperamos un Galileo de la Historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en Etica, obture el paso hacia un sistema de la Historia, construcción que, como ninguna otra, es postulada por los nervios de nuestra época» (J. ORTEGA Y GASSET, *Abejas milenarias*: Rev. de Occ., agosto 1924).

pudo haber sucedido, sino sobre lo que efectivamente sucedió. Los posibles son infinitos, pero a la Historia solamente le interesan los que llegaron a la existencia. Por esto su punto de partida no puede ser *a priori*, sino *a posteriori*, arrancando de la experiencia propia, si el historiador fue testigo presencial, o de la ajena, cuando tiene que valerse de testimonios y documentos.

En Filosofía son legítimos los sistemas, entendidos como una ordenación de conceptos y como una estructuración de las adquisiciones de la ciencia. Cualquier ciencia debe tener un orden interno en que los conceptos tratan de ajustarse al orden que existe en la realidad. De otra suerte no sería ciencia, sino un caos. La Historia es también ciencia, y como tal debe tener un orden en que los hechos aparezcan distribuidos en su sucesión cronológica y en sus conexiones reales, lógicas o causales. Pero convertir la Historia en un sistema lógico equivale a destruirla por su base. No es legítimo racionalizar la realidad y tratar de reducir la Historia a un capítulo de la Razón pura. Es preciso evitar el tentador escollo de pretender encajar el desarrollo de los sucesos en esquemas preconcebidos, y mucho más forzar los hechos para encuadrarlos en ellos, de grado o por fuerza. La Historia no es poesía, y la misión del historiador no consiste en imaginar cómo deberían haber sucedido las cosas, sino averiguar y relatar cómo y por qué han sido.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N.-ANTONI, C.-CALOGERO, G., etc., *Verità e Storia. Un dibattito sul metodo della Storia della Filosofia* (Sez. Rom. della Società Fil. Ital., 1956).

ALBRIGHT, W. F., *From the Stone Age to Christianity:* Monotheism and the Historical Process (Baltimore 1946-Nueva York 1957).

— *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander 1959).

ARIAS AZPIAZU, J. M., *La permanencia del pasado histórico* («Punta Europa», Madrid 1962).

ARON, R., *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* (París 1938).

— *Introduction à la philosophie de l'histoire* (París 1938).

Introducción a la Filosofía de la Historia (Buenos Aires, Losada, 1944).

— *La Philosophie critique de l'Histoire* 2.° (París 1950).

ARTOLA, M., *En torno al concepto de Historia:* Rev. Est. Pol. 99 (Madrid 1958), mayor-junio, 145-183.

BANFI, A., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* (1933).

BEGGARI, A., *Filosofia e storia nell'aspetto didactico* (Padova, Cedam, 1935).

BOYER, CH., *Il concetto di storia nell'idealismo e tomismo* (Cenni bibliografici, 1935).

CADIN, F., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea:* Riv. Fil. Neosc. (1961) 533-543.

CANDAU, A., *La Filosofía y su Historia:* Rev. Fil. 16 (Madrid 1957) 395-404.

CARLINI, A., *Filosofia e Storia della Filosofia* (Milán, s. f.).

CERIANI, G., *La storia e l'enciclopedie delle scienze:* Riv. Fil. Neosc. 52 (1933) 462-463.

COTTIER, M. M., O. P., *Hegel, la théologie et l'histoire:* Rev. Thomiste 61 (1961) 88-108.

CROCE, B., *Teoria e storia della storiografia* (Bari 1917).
CHIOCHETTI, E., *Filosofia e storia:* Riv. Fil. Neosc. 11 (1919) 149.
DAL PRA, M., *La storiografia filosofica antica* (Milán 1948).
DANIÉLOU, J., S. I., *Essai sur le mystère de l'Histoire* (París 1953).
DERISI, O. N., *Ontología y epistemología de la historia* (Buenos Aires 1958).
— *Verdad, filosofía e historia:* Sapientia 13 (1958) 165-179.
DÍAZ DE CERIO, F., S. I., *W. Dilthey y el problema del mundo histórico* (Barcelona 1959).
DILTHEY, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) (Gesammete Schriften, VII).
— *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Trad. E. Imaz (México, FCE, [2]1949).
— *Teoría de la concepción del mundo* (1924) (México, FCE, 1945).
— *La articulación de la Historia de la Filosofía* (México, FCE, 1945).
FABRO, C., *Essere e storicità:* Divus Thomas (Piaz.) 62 (1959) 155-167.
FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía:* art. «Historia» (amplia bibliografía sobre el tema).
FERREIRA GOMES, J., *Filosofias e Teologias da Historia* (Coimbra 1957).
FRANCHINI, R., *Metafisica e Storia* (Nápoles 1958).
FRUTOS, E., *Contribución a una Ontología de la realidad histórica:* Rev. de Fil. (Madrid 1943) 61-78.
GARIN, E., *La filosofia come sapere storico* (Bari 1959).
GENTILE, M., *Problemi e ricerche di storia della filosofia:* Riv. Fil. Neosc. (Milán 1936) 28-227.
HARTMANN, N., *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936).
— *Das Problem des geistigen Seins* (Berlín-Leipzig 1933).
— *Zur Methode der Philosophiegeschichte:* Kant-Studien 15 cuad.4 (1910) 459-485.
HAYEN, A , *Le thomisme et l'histoire:* Rev. Thom. 62 (1962) 51-84.
HEGEL, J. G., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal.* Trad. de JOSÉ GAOS (Madrid, Rev. de Occ., [3]1953).
HEINEMANN, F., *Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen:* Kant-Studien 31 cuad.2-3 (1926) 212-250.
HUIZINGA, J., *Sobre el estado actual de la ciencia histórica.* Trad. esp. (Madrid 1936).
— *El concepto de historia y otros ensayos* (México 1946).
HILCKMANN, A., *La filosofía de la historia como ciencia inductiva:* Diálogo (Buenos Aires [2]1954).
IRIARTE, J., *Teoría de la Historia de la Filosofía:* Pensamiento 17 (1961) 493-516.
KAFKA, G., *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte* (1933).
KREMER, R., O. P., *La connaissance historique:* Rev. Néosc. de Phil. 24 (Lovaina 1922).
LANGLOIS, J., *Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'Histoire:* Sciences Ecclésiastiques 14 (Montreal 1962) 265-293.
LANTRUA, A., *Eterogeneità della considerazione storica e della considerazione filosofica* (Padova, Cedam, 1935) (Atti del IV Congr. naz. di Fil. p.208-220).
LÁSCARIS, C., *Concepto de Historia de los sistemas filosóficos:* Rev. de la Univ. de Madrid 6 (1955) 16.
LÖWITH, K., *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* (1953).
MACNAB, S., *El concepto escolástico de la historia* (Buenos Aires 1946).
MARAVALL, J. A., *La Historia del pensamiento político, la ciencia política y la Historia:* Rev. Est. Pol. 84 (Madrid 1955).
— *La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia:* Rev. Est. Pol. 99 (1958), mayo-junio, 33-55.

MARAVALL, S. A., *Teoría del saber histórico* (Madrid, Rev. de Occidente, 1958).
MARKET, O., *La historicidad del saber filosófico:* Rev. Fil. 16 (Madrid 1957) 345-381.503-546.
— *Dinámica del saber* (Madrid, Rialp, 1960).
— *La aventura del hombre en torno a la Metafísica:* Arbor 87 (1953), marzo.
MARROU, H. I., *De la connaissance historique* (Louvain 1954).
MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis.* Trad. J. MINGARRO y T. MUÑOZ (México 1943).
MILLÁN PUELLES, A., *El sentido de la historiografía filosófica:* Rev. Fil. (Madrid 1951) 333-339.
— *Ontología de la existencia histórica* (Madrid 1951).
MINDÁN, M., *Filosofia y Verdad:* Filosofia, Rev. do Centro de Estudos Escolásticos 4 (1955).
MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía* (Tucumán 1949).
OLGIATI, F., *Il concetto di filosofia e la Storia della Filosofia:* Riv. Fil. Neosc. (Milán 1943) 35-54.
— *Il criterio distintivo nella storia della filosofia:* Riv. Fil. Neosc. 19 (1927) 368.
ORTEGA Y GASSET, J., *Una interpretación de la Historia universal. En torno a Toynbee* (Madrid, Rev. de Occ., 1960).
— *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología:* Rev. de Occ., febrero 1928.
— *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de K. Vorländer:* O. C. (Madrid 1952) t.6.
— *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de E. Bréhier:* O. C. (Madrid 1952) t.6.
— *Historia como sistema* (1942): O. C. t.6.
OTTAVIANO, C., *Storia, filosofia della storia, scienza della storia:* Riv. Fil. Neosc. 27 (Milán 1935) 67-81.
PADOVANI, U., *Storia e metafisica:* Riv. Fil. Neosc. 41 (1949) 123-136.
PELLEGRINO, U., *La storia nella metafisica dell'essere:* Riv. Fil. Neosc. 52 (Milán 1960) 431-447.
— *Storia e Metafisica in Kant, Hegel, Jaspers:* Riv. Fil. Neosc. 52 (Milán 1960) 46-72.
PERDOMO GARCÍA, J., *El proceso de relativización filosófica en la ciencia del espíritu:* Rev. de Fil. 7 (Madrid 1948) 537-558.
PETRUZZELIS, N., *Il problema della storia nell'idealismo moderno* (Firenze 1940).
PÉREZ, ISACIO, O. P., *Aparición de la historia de la Filosofía en la conciencia filosófica:* Crisis 2 (1955), julio-diciembre, 381-418.
— *Alcance crítico de la Historia de la Filosofía en la filosofía moderna:* Est. Fil. 4 (Las Caldas de Besaya 1954), enero-junio, 115-170.
POPPER, K. R., *La miseria del historicismo* (Madrid, Taurus, 1962).
PRETI, G., *Continuitá e discontinuità nella storia della filosofia:* Problemi di storiografia filosofica, a cura de A. Banfi (Milán 1951) 65-84.
QUILES, I., *Concepción integral de la Historia de la Filosofía:* Estudios 366 (Buenos Aires 1941) 66.301.
RENOUVIER, Ch., *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas.* Trad. V. P. QUINTERO (Buenos Aires, Losada, 1948).
ROMERO, F., *Sobre la Historia de la Filosofía* (Tucumán 1943).
ROSSI, P., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea* (Milán, Lerici, 1960).
SCHELER, MAX, *La idea del hombre y la historia:* Rev. de Occidente (Madrid 1926) l.14 n.41.
TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme* (Tubinga 1924).
VANNI ROVIGHI, S., *La concezione hegeliana della storia* (Milán 1942).

VERDE, F. M., O. P., *Filosofia e Storia della Filosofia:* Sapienza 12 (1959) 573-592.
— *Un dibattito intorno a «Filosofia e Storia della Filosofia»:* Sapienza 13 (1960) 406-426.
YELA UTRILLA, F., *Lo universal histórico* (Oviedo 1940).

III. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La Historia de la Filosofía es una rama particular de la Historia general de la cultura, cuyo objeto es el estudio crítico de la aparición, la exposición y el desarrollo de los problemas filosóficos a lo largo del tiempo y de las diversas tentativas de los hombres para darles soluciones.

El concepto de Filosofía que hemos propuesto lleva implícita la noción de historia, porque la Filosofía es un producto de la actividad intelectual del hombre elaborado a lo largo del tiempo. Las cosas inmutables tienen duración, pero no historia. Solamente tienen historia los resultados de la actividad humana que se hacen, se desarrollan y perfeccionan en el tiempo.

Si existiera la Filosofía en sí misma, como una entidad sustancial hecha y estática, tendría duración, pero no historia. Lo mismo sucedería si hubiese sido hecha de una vez para siempre. En este caso a la Historia solamente le correspondería señalar la fecha de su aparición. Pero la Filosofía no existe de esa manera. Los que existen, o han existido, son los filósofos, que son quienes la han ido haciendo poco a poco, a costa de innumerables esfuerzos, con la aspiración de llegar a la conquista de la verdad. El desarrollo y la sucesión de esas vicisitudes a lo largo de la existencia de la Humanidad, con sus aciertos y sus errores, sus aproximaciones y desviaciones hacia la consecución de su objeto es la materia sobre que versa la Historia de la Filosofía.

1. **Filosofía e Historia.**—Los sistemas historicistas identifican la Filosofía con su historia. En Hegel la identificación es total. También, para Dilthey, la Filosofía es esencialmente histórica. Los sistemas concretos son relativos. Pero encima de ellos pone una especie de sustitutivo del Absoluto, que es la misma Historia, en que la Filosofía viene a convertirse en una reflexión del Espíritu sobre sí mismo o en una autoconciencia o saber general de orden superior, que englobaría las filosofías parciales desarrolladas en el tiempo.

Algo parecido vienen a sostener los que atribuyen a la

Historia de la Filosofía una misión *sapiencial*, considerándola como una superfilosofía o una Filosofía de la Filosofía, cuyo término, todavía no alcanzado, sería una especie de meta ideal, en que desaparecerían las divergencias y la pluralidad de los sistemas, fundiéndose en algo así como una «coincidentia oppositorum», un poco a la manera de Nicolás de Cusa.

Esta exaltación de la Historia de la Filosofía corre el peligro de desorbitar su objeto, atribuyéndole una misión que rebasa sus linderos, mucho más limitados, y los medios de que dispone el historiador en cuanto tal.

En una ordenación correcta del saber deben articularse orgánicamente sus diversas partes, asignando a cada una la labor que le corresponde. Una distribución equitativa del trabajo, lejos de perjudicar a la unidad general del conjunto, contribuye a una mayor eficacia y, desde luego, a una mayor claridad. Cada ciencia tiene su campo específico sin necesidad de interferirse ni de suplantarse unas a otras en su labor. A la Historia de la Filosofía le basta con ser Historia, a secas, sin necesidad de remontar el vuelo a funciones de superfilosofía ni de Filosofía de la Filosofía. El historiador tiene bastante con el papel que le corresponde, sin necesidad de pisarle el terreno a los cultivadores de las restantes ramas particulares de la ciencia y sin incurrir en interferencias, muchas veces enojosas y siempre inoportunas.

Con estas tendencias se relaciona la cuestión en que se debate si la Historia de la Filosofía es o no Filosofía. En nuestra disciplina entran dos términos: Historia y Filosofía. ¿A cuál de ellos debe inclinarse, o cuál debe prevalecer, la Historia o la Filosofía?

A nuestro juicio, una vez que hemos identificado la Filosofía y la Ciencia, creemos que la cuestión carece de razón de ser. La Historia es una ciencia, y, por lo tanto, una parte de la Filosofía. Pero en caso de aceptarse la contraposición, debe prevalecer el término Historia. No porque la Filosofía sea Historia en sentido hegeliano, ni diltheyano, sino en cuanto que la Historia de la Filosofía es ante todo una ciencia histórica o una rama de las ciencias históricas, cuyo objeto es, precisamente, estudiar la formación, el desarrollo y las vicisitudes de la Filosofía.

Debemos, pues, desglosar la Filosofía y su Historia. La Historia es una rama particular de la Filosofía o de la Ciencia. Pero borrar las fronteras entre ambas cosas o, lo que es peor, confundirlas, reduciendo la Filosofía a Historia, insistiendo en su «historicidad»; o la Historia a Filosofía, minimizando su plu-

ralidad y su contingencia, no contribuye más que a embrollar el problema y a cerrar la salida a su solución. Recalcar demasiado cualquiera de sus términos componentes equivale a exponerse a no comprender la Historia de la Filosofía. Exagerar lo que tiene de «filosófico» corre el riesgo de olvidar lo que tiene de «histórico». E insistir en lo que tiene de «histórico» nos pone en peligro de destruir lo que tiene de «filosófico». Pero en todo caso es preferible cargar el acento en lo que tiene de «Historia» que en lo que pueda tener de «Filosofía».

Una cosa es la Filosofía y otra su Historia. Y nada pierden la una ni la otra con la distinción. La misión primaria del historiador de la Filosofía no es hacer «Filosofía», sino Historia, aunque ésta recaiga sobre el sujeto «Filosofía». Se trata de una ciencia histórica, y, aunque su materia sea distinta, sus métodos y sus procedimientos fundamentales deben ser esencialmente los mismos que en las demás ramas de la Historia.

La distinción entre la Filosofía y su Historia permite conjugar la unidad, la verdad, la inmutabilidad y la intemporalidad propias del saber científico o filosófico, con la multiplicidad, los errores, la variabilidad, la temporalidad, la diversidad y la historicidad de los «sistemas» científicos o filosóficos. Las primeras propiedades debe recogerlas la Ciencia o la Filosofía pura, mientras que las segundas entran de lleno en el campo en que tiene que moverse la Historia.

Podemos considerar dos momentos en la ciencia: *in facto esse*, es decir, la ciencia hecha, hallada y constituida, y la ciencia *in fieri*, que se hace, se busca o se intenta hacer. La ciencia queda hecha en el momento en que llega a la posesión de la verdad, o sea a la adecuación de los conceptos de la inteligencia con sus objetos. Es una realidad presente y actual, cuya Historia queda a sus espaldas, detrás de sí o, si se quiere, implícita en su mismo ser. Pero desde el momento—posible, al menos—en que se constituye sale fuera de la Historia. Tiene duración, pero no Historia, porque queda fuera del campo de la mutabilidad.

En cambio, la ciencia considerada *in fieri*, como búsqueda e indagación de la verdad (ζητουμένη ἐπιστήμη), cuando todavía no ha llegado a conseguirla, tiene historia. Mejor dicho, la historicidad no afecta tampoco a la ciencia en sí misma, sino al proceso de su formación y a las etapas de su desarrollo, a los distintos momentos en que se ha ido logrando su tránsito al estado de ciencia perfecta, de su avance hacia la posesión de la verdad.

La Ciencia pura, o la Filosofía, no es histórica ni tiene his-

toria. Tampoco la tienen las ideas en sí mismas, pues son cualidades accidentales del entendimiento, abstractas, acrónicas, imtemporales, fuera del tiempo y del espacio, que quedan por encima de la cronología desde el momento mismo en que se constituyen. El teorema de Pitágoras, una vez formulado, vale para siempre, para todos los tiempos y lugares. No tiene historia. Lo histórico es el hecho de haber sido logradas esas ideas, elaboradas y formuladas en tal o cual momento de tiempo, en tal o cual lugar y por tal o cual personaje concreto. Este es el fundamento y la labor que corresponde a la Historia de la Ciencia, o de la Filosofía. Lo mismo cabe decir de cualquier sistema filosófico, del aristotelismo, el cartesianismo, el kantismo, el hegelianismo o el marxismo. Son hechos o sucesos sujetos al espacio, al tiempo y a la cronología, y, por lo tanto, históricos.

Por esto, la atención del historiador de la Filosofía, más que sobre la Filosofía en sí misma, ya hecha *(in facto esse)*, debe recaer sobre su *fieri*, en cuanto realidad que se ha hecho, que se está haciendo, y que seguirá haciéndose todavía por mucho tiempo. Así, pues, una cosa es hacer ciencia o filosofía y otra muy distinta hacer la Historia del proceso como la Ciencia, o la Filosofía, ha llegado a ser lo que actualmente es. Lo verdaderamente histórico es el proceso o las vicisitudes a través de las cuales han llegado a constituirse las ciencias, mediante la serie de esfuerzos realizados por la inteligencia de los hombres para llegar a la verdad. En la Historia entra asimismo la conciencia progresiva de los problemas que plantea la realidad, las tentativas para solucionarlos y el balance de los resultados, positivos o negativos, conseguidos por los hombres como premio de sus esfuerzos.

Así, pues, cada rama de la ciencia tiene su propia historia en cuanto que todas han tenido que seguir un proceso más o menos largo y penoso para llegar a constituirse. Ninguna ha brotado espontáneamente ni tampoco por intuición. Y de las que están ya constituidas ninguna puede considerarse como conclusa y terminada. En todas cabe continuación, desarrollo, progreso, ampliación, enriquecimiento y mayor penetración en extensión y profundidad en la captación del objeto que le corresponde. Mala señal es cuando una ciencia o un sistema se consideran conclusos y cerrados a todo perfeccionamiento y progreso.

La ciencia pura versa sobre las esencias de las cosas, que son inmutables e intemporales. Por lo tanto, no tiene historia. El valor de los principios, de las conclusiones y de las verdades

conquistadas por la ciencia es absoluto e independiente de las circunstancias históricas en que se consiguieron, como también de los personajes que los inventaron o descubrieron. A un físico, a un químico, a un biólogo, a un astrónomo, a un teólogo, en cuanto tales, les es indiferente la biografía, la nacionalidad, la idiosincrasia o la cronología de los sabios que llevaron a cabo los descubrimientos que han consolidado sus ciencias respectivas. En Física pura es indiferente que la ley del volumen de los gases la formularan Mariotte o Boyle, o Galileo la del péndulo, o Einstein la de la relatividad. En Filosofía pura carece de importancia que Aristóteles fuese hijo de un médico y natural de Estagira, que Platón hiciese tres viajes a Sicilia, que Hegel estudiase teología en Tubinga, que el *Liber de Anima* lo escribiera Alquerio de Claraval o Ruperto de Deutz. Pero ninguna de esas cosas carece de importancia para el historiador de la Filosofía. Debe interesarse por esos datos, que pueden ser preciosos para aclarar el pensamiento de los filósofos.

La ciencia pura aspira a la verdad en sí misma. «No busca lo que han dicho los hombres, sino cuál es la verdad» [1]. La verdad es intemporal, inmutable e invariable, como las esencias de las cosas. No puede cambiar ni está sujeta al tiempo ni al espacio, y, por lo tanto, queda fuera del campo de la Historia. La ciencia se hace inmutable en el mismo grado en que llega a la captación de la verdad.

Por el contrario, la Historia de la Ciencia o de la Filosofía se preocupa precisamente de lo que los hombres han dicho acerca de la verdad y también de los errores en que han podido incurrir en su investigación. El historiador debe fijarse en las etapas que los hombres han seguido para llegar o no llegar a la verdad.

A la ciencia pura le corresponde discernir la verdad del error. Pero al historiador, en cuanto tal, no le compete definir si un sistema es verdadero o falso. Le basta con exponer fielmente las doctrinas tal como las formularon sus autores. Cumple su misión con señalar la existencia de tales o tales doctrinas como hechos históricos, en un momento dado del tiempo y en determinadas circunstancias. Tampoco es lícito a un historiador juzgar los sistemas filosóficos contrastándolos con el que él prefiera como favorito, un poco a la manera de Brücker, que consideraba todas las filosofías, fuera de la leibniziana, como «infinita falsae philosophiae exempla».

No obstante, aunque la verdad en sí misma sea una, inmutable e indivisible, sin embargo, en su captación caben grados de

[1] Santo Tomás, *In De caelo et mundo* I 2.

mayor o menor acercamiento. Una doctrina, sin ser falsa, puede ser más o menos verdadera en cuanto que señala una mayor o menor aproximación a la realidad y a la adecuación del entendimiento con su objeto. Asimismo cabe una mayor o menor profundización en el conocimiento de la realidad. Todo esto entra en el campo del historiador de la Filosofía [2].

A la ciencia le corresponde la unidad, que es uno de los caracteres de la verdad, la cual no puede ser múltiple, sino solamente una. Una vez alcanzada la verdad con certeza y evidencia, los sistemas opuestos se desmoronan por sí solos o quedan como sillares circunstanciales sobre los cuales se ha ido levantando el edificio del saber.

En cambio, la investigación de la verdad, la lucha para llegar a constituir el saber científico, están marcadas inevitablemente por el sello de la diversidad. El avance de la inteligencia hacia la verdad implica titubeos, desviaciones, errores y, por lo tanto, variedad.

Ciertamente que la unidad constituye el ideal de la ciencia, y a ella tiende de suyo por el mismo hecho de aspirar a la verdad, que es una. Ante la evidencia de la verdad se disipan todas las posibles discrepancias. La inteligencia de los hombres no puede menos de coincidir ante una verdad manifestada con evidencia, que es el mejor aglutinante para concordar las opiniones.

La Historia de la Filosofía debe registrar la pluralidad real del proceso de su formación y desarrollo, sin perjuicio de hacer notar el fondo soterraño que pueda haber de concordancia entre los distintos sistemas. Pero sería falsear la realidad empeñarse en presentar la formación y el desarrollo de las ciencias como si se tratara de un proceso unitario, realizado por una especie de Espíritu universal, o por una Inteligencia subsistente y extratemporal. Lo primero, porque en la realidad no se ha dado un Espíritu semejante, capaz de llevar a cabo esa aventura. Lo segundo, porque tampoco se da un sujeto unitario de la Historia ni de la Filosofía. Es absolutamente ilusorio hipostasiar o sustantivar la «Humanidad» para hacerla sujeto de la Historia. La Historia la han hecho los individuos particulares y concretos. Y lo tercero, porque tampoco puede señalarse la existencia de un ideal colectivo al cual hayan tendido, cons-

[2] Véase cómo describe Santo Tomás las etapas del acercamiento a la idea de ser: «Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia... Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam... Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens» (ST I 44,2c).

ciente o inconscientemente, las inteligencias de los hombres que han hecho la ciencia.

La ciencia es el resultado de la labor colectiva de los hombres, y, por la fuerza misma de la realidad, es de esperar que algún día, más o menos lejano, llegue a la unificación. Pero no se trata de una labor premeditada y coordenada. Los filósofos han trabajado casi siempre de una manera individual, en grupos aislados y sin relación entre sí, separados por el espacio y el tiempo. Han sido necesarios muchos siglos para que fuese posible una cooperación intelectual como la que se da en nuestro tiempo, en que el resultado de las investigaciones en los campos más diversos es conocido inmediatamente por la prensa, las revistas, los congresos, las conversaciones, que son otros tantos medios de colaboración intelectual, ordinarios en nuestros días, pero casi ignorados en tiempos pasados.

Esa meta ideal de la unidad es un hecho logrado en numerosas cuestiones de las ciencias particulares—Física, Química, Matemáticas, Geografía, Astronomía, etc.—, en las cuales se ha llegado a una coincidencia, lograda Dios sabe a costa de cuánto tiempo y de cuántos esfuerzos. Queda la esperanza de que algún día pueda también lograrse en las demás ramas del saber. Cuando todas y cada una de las ramas de la ciencia hayan alcanzado la verdad que les corresponde, en ese momento se habrá logrado la unidad de la Filosofía.

Entretanto no hay más remedio que resignarnos a la pluralidad y a la diversidad de actitudes, opiniones y sistemas. Es una consecuencia inevitable, por una parte, de la dificultad intrínseca de los problemas y de penetrar en el corazón de la realidad, y, por otra, de la naturaleza y la limitación radical de nuestro entendimiento, imperfecto, lleno de potencialidad, y, por lo tanto, esencialmente progresivo. Nuestro entendimiento no es intuitivo, sino racional, y no es capaz de captar directamente las esencias de las cosas sino por un proceso dinámico, a costa de una serie de esfuerzos individuales o colectivos que poco a poco lo van aproximando a la verdad.

Por todo lo cual, y dando por supuesto que el progreso científico tiende inevitablemente a esa meta ideal y absolutamente deseable de la unidad, lo cierto, aunque haya que lamentarlo, es que hoy por hoy en la inmensa mayoría de las cuestiones que se acostumbra calificar tanto de «científicas» como de «filosóficas», la concordancia de opiniones aparece todavía bastante lejana.

Pero aun cuando se llegue a esa apetecible unidad de la ciencia, o más bien de las opiniones de los hombres de ciencia,

esa finalidad y anhelada concordancia no podrá invalidar el hecho histórico de que, antes de alcanzarla, la inteligencia humana ha tenido que recorrer un camino secular de dispersión, de discrepancias, de tentativas frustradas, de contradicciones, de errores, de progresos y de regresos.

La Historia de la Filosofía tiene una cierta unidad, más profunda de lo que puede apreciar una consideración superficial. Pero no debe hacerse resaltar a expensas de la pluralidad de los sistemas ni tampoco es legítimo exagerar la integración de las distintas direcciones, como si se tratara de una especie de fluir unitario del pensamiento. Las metáforas hidráulicas y fluviales con que a veces se representa el devenir histórico no deben ocultar la efectiva diversidad y heterogeneidad del desarrollo del pensamiento humano. La unidad y la integración no se logran tan sólo por la voluntad de concordia y de armonía, sino también a costa de la renuncia a posiciones equivocadas, que es preciso abandonar como cadáveres en la cuneta de las rutas de la Historia.

Todo esto no puede ignorarlo, ni silenciarlo, ni pasarlo por alto el historiador de la Filosofía. Es decir, que, aun cuando algún día todas las ciencias llegaran a la perfección y a la unidad *in facto esse*, no por esto quedaría suprimido el objeto de la Historia de la Filosofía, a la cual corresponde estudiar su *fieri* y los quebrados vericuetos que han tenido que recorrer a lo largo del pasado. No es ningún motivo de «escándalo» el que haya, no una, sino muchas «filosofías», las cuales no son más que otras tantas manifestaciones de la limitación e incapacidad de nuestra inteligencia para llegar fácilmente de una manera intuitiva a la verdad y al conocimiento de los seres. Siempre ha tenido serios inconvenientes confundir la inteligencia humana con la angélica.

Es vano pretender señalar una línea determinable *a priori* en el desarrollo del pensamiento humano. La Historia de la Filosofía no tiene una unidad estricta, sino sólo muy relativa, que resulta de la conjugación de las causas de unidad con las de diversidad. Entre las primeras tenemos, en primer lugar, la misma naturaleza humana, sujeta a leyes físicas, intelectuales y morales idénticas en todos los hombres, a pesar de sus diferencias individuales. Tenemos también la unidad de la realidad sobre la que versan los problemas con que se enfrenta la Filosofía, que son esencialmente los mismos en todos los filósofos. Cada uno en particular podrá considerarlos de distinta manera, a la luz de diversos principios, proponerse distintas finalidades, o centrar preferentemente su atención sobre algún aspecto de-

terminado. Pero la unidad objetiva de los temas de pensamiento no puede menos de reflejarse de alguna manera en el resultado de la investigación.

Como elementos de diversidad baste recordar los indicados anteriormente. El principal es que la Filosofía no es obra de un solo hombre, sino el resultado de una labor colectiva, pero no coordinada, sino realizada por muchos pensadores, en las condiciones más diversas y en las más variadas circunstancias de tiempo y lugar. Sin embargo, las direcciones en que se han orientado los filósofos no son tampoco tan dispersas ni tan anárquicas como pueden aparecer ante una consideración superficial. Frecuentemente el resultado de actitudes opuestas, en vez de ser una anulación de fuerzas, es, por el contrario, causa de un avance positivo.

Algunos autores proponen como criterio de distinción entre ciencias y Filosofía el que, para las primeras, la Historia es algo extrínseco, y, por lo tanto, un científico no necesita tener en cuenta para nada el pasado de su ciencia, que ya no es más que una cosa fenecida. La Historia queda al margen de las ciencias, que pueden estudiarse y exponerse con independencia de sus vicisitudes anteriores. En cambio, para la Filosofía, la Historia es algo intrínseco. El pasado conserva su vitalidad y es necesario tenerlo en cuenta al filosofar [3].

Más bien parece que debemos identificar las ciencias y la Filosofía como una misma clase de saber, y distinguir después entre las ciencias y sus historias respectivas. Las ciencias han sido elaboradas en el tiempo. Pero, una vez hechas, consideran los objetos en sí mismos, prescindiendo de su carácter temporal. El geólogo que estudia un cataclismo terrestre ocurrido hace un millón de años, hace Geología, pero no Historia. El economista que investiga las instituciones de Esparta, hace Economía, pero no Historia. Ambos pueden estudiar en sí mismos esos sucesos, sin tener en cuenta los trabajos de otros geólogos ni otros economistas anteriores.

Además, la ciencia se mueve en la atmósfera de los conceptos abstractos, universales y necesarios, de las esencias de las cosas, de verdades absolutas independientes del tiempo y el espacio. En cambio, la Historia debe navegar por la región de lo concreto, de lo particular, lo variable, lo libre e imprevisible, de lo contingente y de las existencias. La Historia de la Filosofía no versa propiamente sobre las ideas en cuanto tales, pues esta labor corresponde a las ciencias respectivas,

[3] L. Robin, *L'Histoire et la légende de la Philosophie:* Rev. Phil. France et Étranger (1935) 120ss.161ss.

sino sobre los autores de esas ideas y sobre su aparición y vicisitudes en el tiempo. La Historia implica tensión, dinamicidad. Su materia son los hechos, los sucesos, los resultados accidentales de la actividad libre del hombre. Por esto, para la Historia, el pasado, la sucesión, la temporalidad de los hechos, son cosas esenciales de las cuales no puede prescindir.

2. **Objeto de la Historia de la Filosofía.**—De lo que queda dicho se desprende el objeto que atribuimos a nuestra ciencia. Si nos atenemos al criterio de la identificación de Ciencia y Filosofía, la extensión de su objeto material será idéntica a la de ciencia, es decir, que abarca el proceso histórico del desarrollo de las diversas ramas de la ciencia desde que aparecen hasta nuestros días.

La ciencia no constituye un saber unitario, sino dividido y articulado en diversas partes o en numerosas «ciencias». Por esto cabe, o bien hacer una Historia general que las abarque todas, o bien ceñirse a cualquiera de sus múltiples ramas particulares. Puede hacerse por separado la Historia de la Física, de la Química, de la Gramática, de la Filosofía primera, de la Psicología, de la Teología, etc. Del conjunto de estas Historias parciales resultaría la Historia general de la Ciencia, o lo que es lo mismo, la Historia de la Filosofía, que serían expresiones equivalentes.

En cambio, si el término «Filosofía» se restringe a significar un tipo especial de saber, distinto del de las «ciencias», en ese caso tropezamos con la dificultad de desglosarlo de éstas y de tener que definir su fisonomía propia y característica, cosa que ya hemos visto no carece de dificultad. En segundo lugar, es preciso buscar en concreto el momento de la aparición de semejante tipo de saber en la Historia del pensamiento. Es significativo el hecho de que en cualquier Historia corriente de la Filosofía se va exponiendo el desarrollo del pensamiento humano, sin hacer semejante distinción, hasta llegar el momento en que se pretende que las ciencias particulares se han ido desgajando del árbol común de la «Filosofía», adquiriendo subsistencia autónoma y dejando a la segunda la misión de recluirse en visiones generales abstractísimas del ser y del saber.

El hecho es bastante sintomático, y eludirlo implica reflejar un determinado concepto de la «Filosofía» sobre el desarrollo universal del saber humano. Es decir, se enfoca el proceso histórico universal desde el punto de vista particular de un determinado concepto de la «Filosofía», que por lo menos hemos visto es sumamente discutible. O sea, que la distinción

entre «Ciencias» y «Filosofía» repercute inevitablemente cuando se trata de determinar el objeto de sus respectivas Historias, volviendo nuevamente a incurrir en la falacia de tomar una parte de la Filosofía por toda la Filosofía.

No se expresa bien el objeto de la Filosofía en general, y menos aún el de la Historia de la Filosofía, cuando se les atribuye la misión de descubrir *el Ser, la Verdad, el Bien, la Belleza* en sí mismos. A veces el abuso de las letras mayúsculas puede dar margen a la confusión. En la realidad no existe el Ser, sino los seres. Ni el Bien, ni la Verdad, ni la Belleza, sino múltiples seres particulares buenos, verdaderos y bellos, en quienes se dan en mayor o menor medida esas propiedades trascendentales. Pues bien, si el Ser, el Bien, la Verdad y la Belleza se consideran como conceptos universales comunísimos y abstractísimos, en ese caso su estudio no le corresponde a la Filosofía en cuanto tal, sino a una de sus ramas, que es la Filosofía primera. Pero la tarea encomendada a la Filosofía no debe limitarse a lo que es incumbencia específica de una de sus partes. Muy pobre y desairado sería su papel si, en lugar de llegar a la realidad, se mantuviera recluida en la región de unos cuantos conceptos abstractísimos. Ahora bien, si los seres, los bienes, las verdades y las bellezas se consideran como entidades concretas y existentes, en ese caso su estudio sale fuera del campo de una ciencia general y de unos cuantos conceptos universalísimos, y se reparte por las distintas ramas del saber y de las ciencias particulares, a las cuales corresponde llevar a cabo la difícil tarea de estudiar la múltiple diversidad de los seres que existen o pueden existir en la realidad, con todas las propiedades que les corresponden. Pero, si por el Ser se entiende el Ser Absoluto, es decir, Dios, que es a la vez el Bien, la Verdad, y la Belleza por esencia, es claro que desde ese momento nos hallamos en el campo de una ciencia concreta, que es la Teología, a sabiendas de que no tratamos del concepto del Ser en común, sino de un Ser particularísimo, que es Dios.

Así, pues, si no se expresa debidamente el concepto de «Filosofía» asignándole por objeto el estudio del Ser, del Bien, de la Belleza, etc., en general, tampoco es exacto atribuírselo a la Historia de la Filosofía, la cual tiene una labor más modesta, más extrínseca y más periférica, limitándose a investigar los esfuerzos y las tentativas—coronadas o no por el éxito—de los hombres hasta lograr los resultados conseguidos en las diversas y variadas ramas del saber. Todo lo demás es exponerse a incurrir en un hegelianismo más o menos larvado,

atribuyendo a la Historia lo que es función que corresponde a una rama de la Filosofía.

Otros conceptos de la Historia están expuestos a la tentación de considerar la labor llevada a cabo por los historiadores como si fuese nada más que un trabajo previo, preparatorio, necesario, pero más bien técnico, material y de categoría inferior al que correspondería realizar a los filósofos de la Historia de la Filosofía. Estamos bastante escarmentados de los apriorismos de los filósofos de la Historia para no recelar de las tentativas de aplicar a la de la Filosofía procedimientos que han dado resultados tan discutibles en el campo de la Historia general. La Historia de la Filosofía cumple perfectamente su misión con ser simplemente Historia, sin aventurarse por horizontes expuestos a sorpresas desagradables de tipo idealista y subjetivista.

No es admisible considerar la Historia de la Filosofía como una especie de superfilosofía, o de «metafilosofía». Pero tampoco es exacto reducirla a la condición de una ciencia subsidiaria respecto de la Filosofía, asignándole la misión de recoger, ordenar, catalogar y estructurar una masa ingente de materiales brutos sobre los cuales debería ejercerse la labor de la segunda, o de considerarla como una especie de Introducción general a la Filosofía.

Es evidente la utilidad que reporta a la Filosofía el conocimiento de su Historia. La Filosofía y su Historia se complementan, y ambas son indispensables para un conocimiento científico completo. El filósofo suministra al historiador un conjunto inapreciable de nociones y conceptos exactos depurados y ordenados en cada rama del saber, tal como se hallan en el momento presente de la ciencia. Y, por su parte, el historiador ofrece al filósofo datos preciosos sobre el origen, la formación y el desarrollo de esas nociones, utilísimos para precisar su verdadero sentido. Pero tanto la Filosofía como la Historia son dos cosas distintas, con su propio objeto, su propia misión y su propia figura de ciencia, perfectamente definidas, sin necesidad de exponerse a confusiones y a interferencias perjudiciales a cada una de las dos.

3. **Labor del historiador.**—La historia versa no sobre las cosas o personas en sí mismas (esencias), sino sobre sus acciones y los resultados de éstas. Su materia son los hechos, los sucesos, los acontecimientos, respecto de los cuales pueden distinguirse dos aspectos en la labor del historiador:

a) Eurística.—Consiste en averiguar y fijar la existencia y la realidad del hecho, no en sí mismo, sino en cuanto his-

tórico. Las ciencias físicas se basan en la observación y los experimentos; las históricas en los documentos. Al historiador de la Filosofía le corresponde ante todo reconstruir con la mayor exactitud posible el pensamiento auténtico de los filósofos. Para ello puede valerse, bien de su propia información, en caso de conocimiento directo, o bien de las obras escritas, de fragmentos o testimonios indirectos.

Por muy útiles que les puedan ser las respectivas historias de sus ciencias, sin embargo, un físico, un biólogo, un matemático o un teólogo, pueden prescindir de ellas. Les basta con abordar los problemas en sí mismos, prescindiendo de lo que otros pensadores hayan dicho sobre ellos. El valor de sus especulaciones o de sus hallazgos es independiente de las circunstancias locales, de la sucesión cronológica y de las contingencias históricas.

Pero un historiador no puede hacer lo mismo. Debe acumular y aprovechar cuantos datos estén a su alcance. Para él son preciosos, no sólo los textos y los documentos de los filósofos, sino incluso las minucias más insignificantes, los pormenores biográficos de la vida, costumbres y dichos, el medio ambiente social, político y religioso en que vivieron. Todo tiene valor, y todo, hasta lo más nimio en apariencia, puede contribuir a dibujar el carácter y la psicología de los personajes, o a darnos la clave de su actitud ante la filosofía. Lo que en una biografía corriente puede no ser más que pura anécdota, en la de un filósofo puede arrojar luz insospechada sobre su pensamiento.

Para esta primera función prestan servicios inapreciables numerosas ciencias auxiliares, como la Gramática, la Filología, la Paleografía, la Epigrafía, la Crítica textual y literaria, la Filosofía, la Historia general, etc., todas las cuales se han puesto a contribución para lograr una reconstrucción científica de los textos literarios del pasado con las mayores garantías de autenticidad. La labor realizada de un siglo a esta parte ha sido verdaderamente colosal, fruto de una meritoria serie de esfuerzos, modelo de objetividad, escrupulosidad e imparcialidad científica, por encima de partidismos de escuela. Todo ello ha contribuido a revelar mundos históricos desconocidos y modalidades insospechadas en las vicisitudes del pensamiento.

Esta primera fase permite la narración, la descripción o la exposición del pasado. Pero no es suficiente. Con ella no termina la labor del historiador, el cual debe penetrar más en el sentido de los hechos históricos.

b) HERMENÉUTICA.—La Historia no es una simple narración de sucesos pasados, sino también una interpretación y una explicación. No sólo debe indagar el qué, sino también el cómo y el porqué de los sucesos. «No basta describir lo sucedido, sino que hay que explicar cómo las cosas han llegado a ser lo que son» (Fed. G. Taggart).

Los hechos históricos no se dan aislados, sino encuadrados en una situación, dentro de unas coordenadas de lugar y tiempo, y en medio de una red o de un círculo más o menos extenso de relaciones. Ejercen su función histórica articulados dentro de estructuras, o de totalidades más o menos amplias y complejas. Todo esto debe tenerlo en cuenta el historiador, para interpretarlo en función del tiempo y del medio ambiente en que sucedieron. Es preciso averiguar los motivos determinantes de las acciones. En lugar de acudir a elementos extra o metahistóricos, el historiador debe explicar unos hechos por otros, indagando sus relaciones y conexiones.

c) ORDEN.—Para una buena explicación e interpretación de los hechos históricos es imprescindible clasificarlos y estructurarlos en un orden, que puede ser lógico o cronológico. La cronología es un elemento imprescindible, de importancia capital en la Historia. Cualquiera puede apreciar la luz que han proyectado sobre el pensamiento de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, etc., la fijación de la cronología de su vida y escritos. Sin cronología, el material acumulado por los historiadores se convertiría, *ipso facto*, en un caos. Prescindir del factor cronológico en unos acontecimientos que se han realizado en el tiempo, equivale a ignorar la Historia.

Pero el simple orden de los sucesos en la línea horizontal del tiempo no es suficiente en ninguna Historia, y menos en la de la Filosofía. Por encima o al lado de la sucesión temporal se dan entre los hechos relaciones de afinidad o discrepancia, conexiones y vinculaciones, unas veces claras y otras sumamente sutiles, que el historiador tiene el deber de averiguar. Debe señalar las acciones y reacciones, favorables o adversas, que provocan las doctrinas; las variantes y las diversas modalidades que revisten las ideas en su desarrollo; la pervivencia de determinadas corrientes de pensamiento, que reaparecen obstinadamente en formas muy diversas, a veces a gran distancia en el tiempo, y en medios geográficos y raciales muy distintos de los que las vieron nacer.

La historia puede abordarse en un aspecto amplio y general, o también desglosar ciertos aspectos, facetas o corrientes parciales dentro del caudaloso curso de los sucesos, fijando en

ellos la atención de una manera especial. El pensamiento no ha seguido una línea recta de progreso homogéneo. Los múltiples factores de diversidad han disgregado y dispersado el esfuerzo de los pensadores en muchas direcciones distintas. Cabe, pues, aislar o considerar por separado el desarrollo de las ideas en cualquiera de esas líneas: realismo, idealismo, racionalismo, espiritualismo, materialismo, sensismo, positivismo, escepticismo, teísmo, panteísmo, etc.

Asimismo cada historiador puede tener sus preferencias en los criterios para distribuir los pensadores: geográfico (Grecia, Roma, Francia, Alemania, España); por tendencias o actitudes (realista, idealista, ecléctica, escéptica); por afinidades y escuelas (platonismo, aristotelismo, tomismo, escotismo, suarismo). Así, pues, combinando la línea horizontal de la sucesión cronológica de los sucesos, siempre imprescindible, con otras líneas más sinuosas y sutiles que reflejen las relaciones y conexiones, los condicionantes y los condicionados, las influencias activas y las dependencias pasivas, puede lograrse una estructura en la exposición histórica del pasado que se aproxima lo más posible a la realidad, es decir, puede lograrse una Historia científica, objetiva y, sobre toda, verdadera.

d) JUICIO.—¿Puede juzgar el historiador? Algunos consideran la Historia como una especie de tribunal supremo de los pueblos, al cual correspondería el veredicto definitivo. Otros defienden la legitimidad de la «Historia apasionada», en que el historiador toma partido ante los acontecimientos. Otros, en cambio, niegan al historiador toda prerrogativa de carácter judicativo, recluyéndole en la simple exposición fría y objetiva de los hechos, y, en nuestro caso, de las ideas de los filósofos.

Puede darse un prudente término medio. El historiador no es ningún árbitro supremo en el torneo mundial del pensamiento, ni tampoco un juez revestido de poderes especiales [4]. Pero, sin mengua de su objetividad, no se le puede negar el derecho a formar opiniones propias acerca del valor de las doctrinas, y exponerlas bajo su responsabilidad cuando lo crea conveniente. Hace falta ser muy optimista para no echar de

[4] «¿Quién es el historiador para juzgar? Exponga con orden y exactitud los hechos, ajústese cuanto pueda al pensamiento y aun a las palabras del filósofo, y no meta la hoz en mies ajena; porque, si su cerebro es raquítico, empequeñecerá todo cuanto encierre, y si, por el contrario, es genial, falsificará sin advertirlo las ideas del otro» (A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la Filosofía española* I p.13). «Hace, pues, filosofía de la filosofía, ultimidad de la que a sí misma está llamándose ultimidad de las cosas». «Conciencia filosófica universal y unitaria» (J IRIARTE, S. I., *Teoría de la Historia de la Filosofía:* Pensamiento 17 [1961] 493-516 y 494-503).

ver que en la historia abundan más los errores y las aberraciones que las verdades y los aciertos. Y nada impide al historiador calificar como erróneas las doctrinas cuando evidentemente lo son. La imparcialidad no debe llegar a poner en plano de igualdad los sistemas de Copérnico y de Ptolomeo. Por desgracia, el campo de la Historia del pensamiento es más fértil en errores que en verdades. Es imposible que sean verdaderos tantos sistemas opuestos entre sí. Lo cual no quiere decir que ni aun en las teorías más extravagantes no se pueda encontrar algún fondo de verdad. Por fortuna, la Historia de la Filosofía no arroja un balance negativo y descorazonador, sino un conjunto positivo de verdades definitivamente conquistadas por el esfuerzo de los sabios.

Pero sería ridícula la pretensión de cualquier sistema de haber llegado a la posesión de la Verdad absoluta. Basta con fijarse lo que han avanzado las ciencias después de cualquiera de los «sistemas» que conocemos en la Historia, y el mucho camino que todavía les queda por andar. Por esto, ninguna «filosofía» puede pretender erigirse en juez de las demás, tomando por criterio su confrontación consigo misma. La única norma objetiva es la misma Verdad, que es precisamente lo que todas las «filosofías» tratan de buscar [5].

Tampoco merma la objetividad del historiador el conceder a cada pensador o a cada sistema la importancia que merecen. Sería injusto y absurdo colocar a todos los filósofos en un plano democrático de igualdad. Si hay clases sociales, también las hay intelectuales, y desde luego con un fundamento más legítimo. Hay príncipes del pensamiento al lado de laboriosos menestrales de la filosofía. El respeto a las opiniones ajenas no es inconciliable con la firmeza en defender las propias. Puede, pues, dar su juicio el historiador, el cual tendrá el valor de las razones en que lo fundamente.

También puede aprovechar las enseñanzas de la misma Historia para trazar síntesis panorámicas, cuadros sinópticos o balances generales de los resultados conseguidos en un momento dado, en alguna cuestión particular o en determinados aspectos de las ciencias, prescindiendo del factor temporal y encuadrándolos en esquemas ideológicos. Aunque, en este caso, el historiador, sin dejar de serlo, hace más bien funciones de filósofo o de científico.

4. **La Historia de la Filosofía y su Historia.**—El concepto de Historia como saber científico es muy reciente. Los

[5] P. Isacio Pérez, O. P., *La verdad y el error filosóficos como realidades históricas*: Estudios Filosóficos IV (1955) 1-44.

numerosos trabajos históricos de los griegos, que indicaremos al tratar de las fuentes, tienen un valor inapreciable en su aspecto informativo, pero no constituyen Historias de la Filosofía propiamente dichas. Carecen de perspectiva. Prevalece lo anecdótico. Las doctrinas son consideradas como opiniones de las diversas «sectas» (doxografía). Pero no se aprecia el sentido de la conexión de unos sistemas con otros, ni de sus relaciones mutuas, ni menos su integración en un proceso de carácter universal.

Cosa semejante hay que decir de la Edad Media. No existe un solo intento de trazar un panorama general del desarrollo de la Filosofía. Los teólogos y los filósofos enumeran y utilizan las opiniones de los antiguos, pero sin cuidarse de ordenarlas y sistematizarlas.

Tampoco avanzó gran cosa en el Renacimiento el concepto de Historia de la Filosofía. Aparecen estudios sobre algunos filósofos y sus respectivas «sectas», pero sin visión de conjunto, y basadas en fuentes de información limitadísimas, que se reducían a Diógenes Laercio y a algunas referencias dispersas en autores griegos y latinos. Los humanistas ignoraban la Edad Media, y ni siquiera sospechaban la importancia extraordinaria que esos siglos habían tenido en la formación del pensamiento europeo, y en particular del suyo propio. En el siglo XV comienzan a aparecer algunos intentos de Historia de la Filosofía, inspirados en los «doxógrafos» griegos. Tal es la *Epistola de nobilioribus Philosophorum sectis et de eorum differentiis*, de J. B. BUONOSEGNIUS. GUALTERIO BURLEIGH (Burleus) escribió *De vita et moribus philosophorum* (ed. 1500; Tubinga, Knust, 1886), traducida al castellano con el título *Crónica de las fazañas de los filósofos*. MARSILIO FICINO llevó a cabo una labor benemérita, traduciendo, entre otros, a Platón y Plotino. JUAN PICO DE LA MIRÁNDOLA redactó un *Examen veritatis doctrinae gentium*.

A fines del siglo XVI, el gran humanista JUSTO LIPSIO recogió y ordenó los textos estoicos en su *Manuductio ad philosophiam stoicam*; *Physiologia stoicorum* (1604). CLAUDIO BÉRIGARD se interesó por los primeros filósofos griegos: *Circulus pisanus; sive de vetere et peripatetica philosophia* (1634). MAGNEN estudió a Demócrito, *Democritus reviviscens* (ed. 1864). GASSENDI recogió y comentó los datos de Diógenes Laercio sobre la filosofía epicúrea, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri, seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649); *Syntagma philosophiae Epicuri* (1656).

En España los primeros indicios de interés por la Historia de la Filosofía aparecen en PEDRO SÁNCHEZ DE ARCE, *Historia moral y Philosóphica. En que se tratan las vidas de doce Philósophos y Príncipes antiguos y sus sentencias y hazañas* (Toledo 1590) El Dr. CRISTÓBAL SUÁREZ DE FIGUEROA, que en su *Plaza universal de todas ciencias y artes* (1773) hace un resumen de la vida y doctrinas de los antiguos filósofos, a base de los datos de Diógenes. Don FRANCISCO DE QUEVEDO hizo una exposición de la doctrina estoica y una defensa de Epicuro.

Con un sentido ecléctico de conciliación de las distintas «sectas» aparecen en el siglo XVII varias obras, como la de J. B. DUHAMEL, *De consensu veteris et novae philosophiae* (1633); J. C. STURM, *Philosophia eclectica* (1686); *Physica eclectica* (1697-1722); R. GOCLENIUS, *Conciliator philosophicus* (1609); TH. STANLEY, *The History of Philosophy* (1655). Dentro del mismo siglo aparecen ya obras con carácter de Historias generales, como las de JORGE HORN, *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, sectis, et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur* (Lyon 1645). J. THOMASIUS, *Schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad Historiam, tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia* (Leipzig 1655). CH. THOMASIUS, *Origines historiae philosophiae et ecclesiasticae* (1669).

El criticismo del siglo XVIII se refleja más en los títulos y en el espíritu que en el carácter científico en las obras de A. F. B. DESLANDES, *Histoire critique de la Philosophie* (París 1730-1736) 3 vols., y especialmente en la de J. JAC. BRÜCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742-1744) 5 vols. *Institutiones historiae philosophiae usui academicae iuventutis adornatae* (1747). *Kürze Fragen aus der philosophischen Historie* (Ulm 1731-1736) 7 vols. En Brücker se inspiraron los enciclopedistas, en especial el volteriano AGATOPISTO CROMAZIANO (Appiano Buonafede) en su *Della istoria e della indole di ogni filosofia* (Lucca 1766-1781) 6 vols. CONDORCET escribió un *Esquises d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* A fines del mismo siglo aparece la obra de DIETRICH TIEDEMANN *Geist des spekulativen Philosophie* (Marburg 1791-1797) 7 vols., que sigue un criterio ecléctico entre Leibniz y Locke, opuesto al criticismo kantiano. Por el contrario, se inclinan al kantismo J. G. BUHLE, en su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Gotinga 1796-1804) 8 vols., y W. G. TENNEMANN, en su *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798-1819). J. M. DEGÉRANDO, en su *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (París 1804), sigue una tendencia sensista y empirista. Debemos mencionar especialmente la

monumental *Geschichte der Philosophie* de H. RITTER (Hamburgo 1829-1852) 12 vols., que todavía tiene valor [6].

HEGEL introduce un nuevo concepto de Historia de la Filosofía en sus *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* (Berlín 1833-1839) 3 vols., interpretando los sistemas filosóficos dentro de su evolucionismo dialéctico, en el sentido que hemos explicado anteriormente.

Desde mediados del siglo pasado se suceden sin interrupción las grandes Historias generales de la Filosofía, con tendencia cada vez mayor a un carácter más científico y realista. Los avances del método histórico, la agudización del espíritu crítico, el perfeccionamiento de las ciencias auxiliares, el descubrimiento de textos ignorados, la enorme acumulación de nuevos materiales, el análisis filológico de las obras de los antiguos filósofos, el estudio del medio ambiente político, cultural y religioso, la multiplicación de estudios monográficos sobre personajes y escuelas, las exigencias cada vez mayores de crítica y objetividad, etc., todo esto ha dado por resultado un conocimiento mucho más exacto de las vicisitudes del pensamiento humano en su desarrollo a lo largo de los siglos. Y todo ello obliga también a los historiadores a atenerse con mayor rigor a los hechos, y a una mayor cautela en arriesgarse a trazar fantásticos panoramas *a priori*. Con ello, la Historia de la Filosofía pierde la unidad ficticia que tenía en los sistemas idealistas. Pero gana con el descubrimiento de otra unidad, menos superficial y más real, latente en el desarrollo mismo de los sistemas. Estudiándolos, no en abstracto, sino encuadrados en su momento histórico, aparecen mucho más claras las conexiones de unos con otros y su vinculación con los acontecimientos de la Historia general, de la cual unas veces son causa y otras se resienten como efectos. De esta manera aparece la Filosofía bajo un aspecto menos artificial y más real, como una conquista emocionante lograda por el esfuerzo de la inteligencia humana.

BIBLIOGRAFIA

Introducción a la Historia de la Filosofía

BANFI, A., *Problemi di storiografia filosofica* (Milano, Bocca, 1951).
BURGESS, J. B., *Introduction to the History of Philosophy* (Nueva York 1939).
COUSIN, V., *Necesidad de la Filosofía. Introducción a la Historia de la Filosofía* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947: Col. Austral 696).

[6] PADOVANI-MOSCHETTI, *Grande Antologia filosofica* (Milán, Marzorati, 1954); A. MARIO MOSCHETTI, *Bibliografia critica generale* p.27ss.

CROCE, B., *Filosofia e storiografia* (Bari, Laterza, 1949).
— *Teoria e storia de la storiografia* (Bari, Laterza, [6]1948).
DAL PRA, M., *La storiografia filosofica antica* (Milano, Bocca, 1950).
DANIÉLOU, J., S. I., *Essai sur le mystère de l'Histoire* (París, Éd. du Seuil, 1953).
DONDEYNE, A., *L'historicité dans la philosophie contemporaine*: Rev. Phil. de Louvain (1956) 5-25.
FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la Historia Universal* (Buenos Aires, Losada, 1945).
GOLDSCHMIDT, W., *Los quehaceres del historiador de la Filosofía*: Rev. Est. Pol. 67 (Madrid 1953) 49-82.
GUTHRIE, H., *Introduction au problème de l'Histoire de la Philosophie* (París, Alcan, 1937).
MARÍAS, J., *Biografía de la Filosofía* (Buenos Aires, Emecé, 1954).
MARROU, H. I., *De la connaissance historique* (Lovaina, Nauwelaerts, 1955).
MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía* (Tucumán, Universidad Nacional, 1949).
NADDEO, P., *Breve Introduzione alla Storia della Filosofia* (Torino, Società Editrice Internazionale, 1933).
PÉREZ, ISACIO, O. P., *Alcance crítico de la Historia de la Filosofía moderna* Estudios filosóficos 4.° (Las Caldas de Besaya [Santander] 1954) 115.
QUILES, I., *Introducción a la Historia de la Filosofía*: Diccionario filosófico (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952) p.58.
— *Concepción integral de la Historia de la Filosofía*: Estudios n.363 (Buenos Aires 1937).
RENOUVIER, CH., *Philosophie analytique de l'Histoire* (París 1896-1897) 4 vols.
ROBIN, L., *Questions de méthode, de critique et d'histoire* (París 1942).
ROMERO, F., *Sobre la Historia de la Filosofía* (Tucumán 1943).
ZUBIRI, X., *El saber filosófico y su historia*, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) p.139-157.
— *La Filosofia della Storia della Filosofia*: Archivio di Filosofia (Roma 1954).

Historias generales de la Filosofía

ABBAGNANO, N., *Storia della Filosofia* (Torino, U. T. S. T., 1946-1950-1955) 3 vols.
— *Compendio di Storia della Filosofia* (Torino, Paravia, 1952-1953).
— *Historia de la Filosofía* 3 vols. (Barcelona, Montaner y Simón, 1955).
AGATOPISTO CROMAZIANO (APPIANO BUONAFEDE), *Della Istoria e della indole di ogni Filosofia* (Lucca 1766-1781, 6 vols.; Venecia 1782-1784).
ALBERGAMO, F., *Storia della Filosofia per i Licei scientifici* (Padova, Cedam, 1947-1949) 2 vols.
ALIOTTA, A., *Storia della Filosofia* (Nápoles [5]1936).
AMERIO, F., *Lineamenti di Storia della Filosofia* (Torino, SEI, 1943).
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Sociedad Editora Ibérica, 1954).
ARÓSTEGUI, A., *Esquemas para una Historia de la Filosofía occidental* (Granada, CAM, 1953).
ASA MAHAN, *A Critical History of Philosophy* (Nueva York 1884).
AST, FR., *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* (1802).
ASTER, E. VON, *Geschichte der Philosophie* (Stuttgart, Kroner, [12]1958).
— *Historia de la Filosofía* (Barcelona, Labor, 1935, [2]1945).
BALMES, J., *Historia de la Filosofía* (París 1853; ed. BAC, Madrid 1948).
BARBEDETTE, D., *Histoire de la Philosophie* (París [8]1938).
— *Histoire abregée de la Philosophie* (París 1933).
BERGMANN, J., *Geschichte der Philosophie* (Berlín 1892-1893) 2 vols.

BLAKEY, R., *History of Philosophy of mind, from the earliest periode to the present time* (Londres 1848) 4 vols.
BLANC, E., *Histoire de la Philosophie* (Lyon-París 1896) 3 vols.
BOBBA, R., *Storia della Filosofia rispetto alla conoscenza di Dio, da Talete fino ai giorni nostri* (Lecce 1873-1874) 4 vols.
BOFILL, J.-VÉLEZ, J., *Historia de la Filosofía* (Barcelona, 1937).
BONILLA SAN MARTÍN, A., *Historia de la Filosofía Española* (Madrid 1908-1911).
BRÉHIER, EM., *La Philosophie et son passé. Histoire de la Philosophie* (París, Alcan, 1926-32; Presses Universitaires de France, [7]1960).
— *Historia de la Filosofía*. Trad. D. Náñez (Bs. Aires, Sudamericana, 1942, [2]1944).
BRONOWSKI, J.-MARLISH, B., *La tradición intelectual de Occidente* (Madrid, Ed. Norte y Sur, 1963).
BRÜCKER, J. J., *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742-1744) 6 vols., 2.ª ed. 1767.
BUHLE, J. G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* (Gottingen 1796-1804) 8 vols.
CARRERAS ARTAU, J., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1943, 1949).
CARRERAS ARTAU, J. y T., *Historia de la Filosofía española*: Filosofía cristiana de los siglos XIII-XV (Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1941).
CARLOTTI, G., *Storia critica della Filosofia* (Firenze 1931).
CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*. I. *La pensée antique*. II. *La pensée chrétienne* (París, Flammarion, 1955-1956).
— *Historia del pensamiento*. Trad. de J. A. MÍGUEZ (Madrid, Aguilar) I (1958); II (1960).
CODIGNOLA, E., *Sommario di Storia della Filosofia* (Firenze, La Nuova Italia, 1940).
COPLESTON, FR., S. I., *A History of Philosophy* (Londres, Burn-Oates, [2]1963-68, 8 vols.; tr. esp., Barcelona, Ed. Ariel, vols.1-6,1969-74).
COUSIN, V., *Introduction à l'Histoire de la Philosophie; Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne* (Bruselas 1840; París 1846-1848).
— *Fragments philosophiques pour servir à l'Histoire de la Philosophie* (París [5]1866) 5 vols.
— *Histoire générale de la Philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII siècle* (París 1884, Bart. St. Hillaire).
CUSHMANN, H. E., *A Beginner's History of Philosophy* (Boston-Nueva York).
DAGNEAUX, H., *Histoire de la Philosophie* (París [2]1901).
DE GÉRANDO, J. M., *Histoire comparée des systèmes de Philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* (París 1804, 3 vols.; 1823-1824, 4 vols.).
DELBOS, V., *Figures et doctrines de philosophes* (París 1919).
DESLANDES, A. F. B., *Histoire critique de la Philosophie* (París 1730-1736) 3 vols.
DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1894-1911).
DEUTINGER, M. VON, *Geschichte der Philosophie* (1852-1853).
DEVAUX, PH., *De Thales à Bergson. Introduction historique à la Philosophie européenne* (Lieja 1955).
DÍEZ BLANCO, A., *Evolución del pensamiento filosófico* (Valladolid, Santarén, 1942).
— *Historia de la Filosofía contemporánea*. Siglos XIX-XX (Valladolid, Santarén, 1946).
— *Manual de Historia de la Filosofía* (Valladolid, Casa Martín, s.f.).
DILTHEY, W., *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie* (1949).

DILTHEY, W., *Compendio de Historia de la Filosofía*. Trad. Imaz (México, FEC, 1951).
DOMÍNGUEZ, D., S. I., *Historia de la Filosofía* (Santander, Sal Terrae, 1922, 10 1958).
DUHRING, A., *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlín 1869).
DURANT, W. J., *The History of Philosophy* (Nueva York 1938).
— *Historia de la Filosofía, de Sócrates a John Dewey* (Buenos Aires 2 1947).
DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia. de la Filosofía*. Academia de Ciencias de la URSS. Tr. esp. de A. VÁZQUEZ, 7 vols. (México 1965).
ERDMANN, J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlín 1866) 4 vols.
ESCOBAR, F., *Historia de la Filosofía antigua* (Oviedo 1954).
EUCKEN, R., *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (Leipzig 4 1902).
FERNÁNDEZ CUEVAS, J., *Historia Philosophiae* (Madrid 1858).
FIORENTINO, F., *Manuale di Storia della Filosofia* (Nápoles 1879-1881) 3 vols.
FERM, V., *A History of philosophical systems* (Nueva York 1950).
FISCHE, J., *Geschichte der Philosophie* (Viena 1947) 5 vols.
FOUILLÉE, A., *Histoire de la Philosophie* (París 1874).
— *Historia general de la Filosofía* (Bs. Aires, Anaconda, 1943).
FULLER, B. A. G., *A History of Philosophy* (Nueva York 3 1955).
FRIES, J. F., *Geschichte der Philosophie* (Halle 1837-1840).
GARCÍA LUNA, T., *Manual de Historia de la Filosofía* (Madrid 1847).
GARÍN, E., *Manuale di Storia della Filosofia* (Firenze, Sansoni, 1949-1951).
GENY, P., S. I., *Historia Philosophiae (ad usum privatum)* (Roma 1918).
— *Brevis conspectus Historiae Philosophiae* (Roma 1921 2).
GLENN, P. J., *The History of Philosophy* (St. Louis, Herder, 1929).
GONZÁLEZ, C., cardenal, O. P., *Historia de la Filosofía* (Madrid 1878-1879, 3 vols.; Madrid 1886, 4 vols.).
GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Historia de la Filosofía en cuadros esquemáticos* (Madrid, Epesa, s.f.).
— *Manual de Historia de la Filosofía* (Madrid, Gredos, 1957) 2 vols.
GONZÁLEZ CAMINERO, N., S. I., *Historia Philosophiae* vol.1-2 (Roma 1960).
GONZÁLEZ CORDERO, F., *Bosquejo de una Historia de la Filosofía* (Madrid, Coculsa, 1946).
GILBERT, E., y H. KUHN, *Historia de la Estética* (Bs. Aires, Nueva, 1948).
GOUHIER, H. G., *La Philosophie et son Histoire* (París, Vrin, 2 1947).
GOUIRAN, EM., *Historia de la Filosofía* (Buenos Aires, Centurión, 1947).
GREGORIO Y MARTÍNEZ DE PINILLOS, R., *Historia de la Filosofía* (Madrid, Hernando, 1911).
HAFFNER, P., *Grundlinien der Geschichte der Philosophie* (Maguncia 1881).
HEUMANN, CHR. A., *Acta Philosophorum* (Halle 1715ss).
HINNEBERG, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart, ed. por P. Hinneberg). Colaboraron: W. Wundt (Filosofía de los primitivos), H. Oldenburg (India), W. Grube (China), T. Inouye (Japón), H. von Armin (Grecia), Cl. Baeumker (Patrística), I. Goldziher (Arabe y judía), Cl. Baeumker (Cristiana medieval), W. Windelband (Moderna).
HERRANZ Y ESTABLÉS, A., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1925).
HEGEL, G. W. FR., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. por L. Michelet, Berlín 1833-1836, 2 1840-1843).
HISCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie* I (Freiburg I. B. 1949).
— *Historia de la Filosofía* (Barcelona, Herder, I, 1954; II, 1956).
HUIDOBRO DE LA IGLESIA, E., *Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas* (Burgos 1948).

INSÚA RODRÍGUEZ, R., *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica* (Universidad de Guayaquil 1949).
IRIARTE, J., S. I., *Pensares y pensadores* (Madrid, Razón y Fe, 1958).
JANET, P.-SEAILLES, G., *Histoire de la Philosophie. Les problèmes et les écoles* (París 1887, [14]1928).
JASPERS, K., *Die grossen Philosophen* 3 vols. (München, Pieper, 1957).
JODL, FR., *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft* (Stuttgart [3]1920).
JOEL, K., *Geschichte der antiken Philosophie* I (Tubingen, Mohr, 1921).
KAFKA, G., *Geschichte der philosophie in Einzeldarstellungen* (Reinhardt, Munich 1924). (Obra de colaboración. Han aparecido 37 volúmenes de los 40 que comprenderá el total.)
KLIMKE, F., *Institutiones Historiae Philosophiae* (Roma 1923) 2 vols.
— *Historia de la Filosofía*. Trad. E. Colomer y PP. Jesuitas de San Cugat (Barcelona, Labor, 1947, [3]1961).
KOTZIAS, *Historia tes Philosophias* (Atenas 1876-1878) 5 vols.
KRANZ, W., *Kosmos* (Bonn 1955).
LAFORET, J., *Histoire de la Philosophie* (Bruselas 1867).
LAMANNA, P., *Historia de la Filosofía*. I. *El pensamiento antiguo*. Trad. O. COLETTI (Buenos Aires, Hachette, 1957).
LANGE, F. A., *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn 1866).
LAMANNA, E. P., *Storia della Filosofia* (Firenze, Le Monnier, 1947; [4]1961-62).
— *Sommario di Filosofia* (Firenze [16]1952).
LAPEÑA, T., *Ensayo sobre la Historia de la Filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días* (Burgos 1807).
LEIGHT, A., *History of the Philosophy* (Londres 1880).
LEO, F., *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig 1901).
LEWES, G. H., *A biographical history of Philosophy from its origin in Greece down to the present day* (Londres 1845).
— *The History of Philosophy, from Thales to the present day* (Londres [4]1871) 2 vols.
LIBRIZZI, C., *Lineamenti di Storia della Filosofia* (Padova, Cedam, 1947-1948) 3 vols.
LÓPEZ RUIZ, A., *Historia de la Filosofía*. Ed. S. Martín (Avila 1946).
MARBACH, G. O., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* I (antigua) 1838; II (medieval) 1841.
MARCONE, R., O. S. B., *Historia Philosophiae* (Roma, I, 1913; II, 1914).
MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., 1941, [10]1958).
MARTÍ DE EIXALÁ, R., *La Filosofía en España*. Apéndice a su traducción del *Manual de Historia de la Filosofía*, de Amice (Barcelona 1842).
MAYER, FED., *A History of ancient and Medieval Philosophy* (Nueva York 1950).
MÉNDEZ BEJARANO, M., *Historia de la Filosofía* (Madrid 1913).
MAZZANTINI, C., *La Filosofia nel filosofare umano*. I. *Il pensiero antico* (Torino, Marietti, 1949).
MESSER, A., *Geschichte der Philosophie* (1918) 4 vols.
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., [3]1935; Barcelona, Espasa-Calpe, 1939ss).
MEYER, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* (Paderborn, Schoningh, 1948-1950) 2 vols.
— *Abendländische Weltanschauung* 5 vols. (Paderborn 1953).
MICHELITSCH, A., *Illustrierte Geschichte der Philosophie* (Graz, Styria, 1933) 2 vols.

MONDOLFO, R., *L'infinito nel pensiero dell'Antichità classica* (Firenze, Nuova Italia, ²1956).
NEUSCHLOSS, R., *El hombre y su mundo a través de los siglos* (Rosario [Argentina] 1942).
NOACK, L., *Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht* (1853).
NOURRISON, J. F., *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thales jusqu'à Hegel* (París 1858).
NÚÑEZ REGUEIRO, M., *Historia crítica de la Filosofía* (Buenos Aires, El Ateneo, 1943).
OTTAVIANO, C., *Manuale di storia della filosofia* vol.1 (Nápoles 1958).
PADOVANI, U., *Storia della Filosofia* (Como, Cavalleri, 1942; Milano, Marzorati, ⁶1950).
PALHORIES, F., *Vie et doctrines des grands Philosophes à travers les âges* (París 1938) 3 vols.
PÉREZ MUGA, P., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1917).
POU (POVIUS), B., *Institutionum Historiae philosophicae libri XII* (Calatayud 1763).
PRANTL, H., *Geschichte der Logik in Abendlande* (Leipzig 1855).
— *Historia de la Lógica* (Madrid, Rev. Occ.).
QUILES, I.-MCGREGOR, E. F., *Grdficos de la Historia de a Filosofía* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940, ²1951).
REINHOLD, E., *Handbuch der allgem. Geschichte der Philosophie* (Gotha 1828-1830) 3 vols.
RENOUVIER, CH., *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques: La critique religieuse* (1882) julio, p.184ss.
— *Historia y solución de los problemas metafísicos* (Bs. Aires, Hachette, 1950).
RIXNER, TH. A., *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Sulzbach, 1822-1823) 3 vols.
RITTER, H., *Geschichte der Philosophie* (Hamburgo 1829-1853) 12 vols.
— *Histoire de la Philosophie* (París, Ladrange, 1835).
RIVAUD, A., *Las grandes corrientes del pensamiento antiguo* (Bs. Aires, Tridente, 1945).
— *Histoire de la Philosophie* (París, Presses Univ. de France, 1948-1950) I, II, III.
RUGGIERO, G. DE, *Storia della Filosofia* (Bari 1921-1948, 18 vols.; 1946-1950, 4 tomos en 13 vols.).
Sommario di Storia della Filosofia antica, medievale, moderna (Bari, Laterza, ¹¹1951).
RUSSELL, B., *A history of Western Philosophy and its connection with Political and social circunstances, from the earliest times to the present day* (Londres 1947).
— *Historia de la Filosofía occidental* (Barcelona 1954).
SCHILLING, KURT, *Geschichte der Philosophie* (I, Munich 1953; VI, Berlín 1954).
SCHLEIERMACHER, F., *Geschichte der Philosophie* (1839).
SCHWEGLER, A., *Geschichte der Philosophie in Umriss, ein Leitfaden zur Übersicht* (Stuttgart 1848).
— *Historia general de la Filosofía* (Madrid, Jorro, 1912; Buenos Aires, Atlántida, 1945).
SCHMECKEL, H., *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung* I (Berlín 1938).
SCIACCA, M. F., *Storia della Filosofia* (Roma ⁶1950).
— *Historia de la Filosofía*. Trad. Muñoz Alonso (Barcelona, Miracle, 1950, ²1954).
— *La filosofia nel suo sviluppo storico* 2 vols. (Roma ⁹1959).

SIGWART, CH. W., *Geschichte der Philosophie* (Stuttgart 1854) 3 vols.
SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española. Epoca del Renacimiento, s.XVI* 3 vols. (Madrid, Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1941).
STEFANINI, L., *Storia della Filosofia nei principali problemi e sistemi, con branni dei principali autori* (Torino 1950).
STOECKL, A., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Maguncia 1870, ^{3}1889).
— *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Maguncia 1919; Graz, Styria, 1933) 2 vols.
STANLEY, TH., *The History of Philosophy* (Londres 1655). Tr. latina por G. Olearius (Leipzig 1711).
TENNEMANN, W. G., *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798-1819) 10 vols.
— *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den Akademischen Unterricht* (Leipzig 1812).
— *Histoire de la Philosophie*. Trad. Víctor Cousin (París).
TIEDEMANN, D., *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg 1791-1797) 7 vols.
THOMASIUS, J., *Schediasma historicum quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia* (Leipzig 1665).
THONNARD, F. J., *Précis d'Histoire de la Philosophie* (Tournai, Desclée, 1937).
— *Compendio de Historia de la Filosofía*. Trad. R. García Blanco (París, Desclée, 1949; ^{3}1964).
TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Bd.1. *Altertum* por V. Klostermann (Frankfurt an Main 1964).
TREDICI, J., *Breve corso di Storia della Filosofia* (Florencia ^{2}1911).
— *Breve curso de Historia de la Filosofía* (Barcelona, Gili, 1944, ^{3}1960).
TURNER, W., *History of Philosophy* (Londres 1903).
UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlín 1863-1866, ^{13}1954). Reelaborado primero por Max Heinze. La última edición comprende: I. Filosofía antigua (Praechter).—II. Patrística y Escolástica (Geyer).—III. Moderna hasta fin del siglo XVIII (Frischeisen-Kohler y Moog).—IV. Alemana del siglo XIX y actual (Oesterreich).—V. Extranjera desde fines del siglo XIX y actual (Oesterreich).
VAN DER AA, J., S. I., *Historia Philosophiae* (Lovaina 1889).
VIDART, L., *La Filosofía española* (Madrid 1866).
VORLÄNDER, K., *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1903, 2 vols.; Hamburgo ^{9}1949).
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., 1921) 2 vols.
WEBER, A., *Histoire de la Philosophie européenne* (París 1874, 1925).
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Jorro, 1912).
WILLMANN, O., *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Berlín 1909).
— *Geschichte der Idealismus* (Brunswick 1984-1897, 3 vols.; 1907).
WINDELBAND, W., *Geschichte der Abendländischen Philosophie in Altertum* (Munich 1927).
— *Historia de la Filosofía*. Trad. F. Larroyo (México-Quito, Pallas, 1941-1943, 1945) 7 tomos en 8 vols.
— *Historia de la Filosofía*. Trad. Elsa Tabernig (Bs. Aires, Nova, 1951).
WINDELBAND-HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen, Mohr, 1935).
WULFF, M. DE, *Précis d'Histoire de la Philosophie* (Lovaina ^{8}1938).
— *Elementos de Historia de la Filosofía* (Barcelona, Gili, ^{3}1927).

Colecciones de autores clásicos griegos

Collection des auteurs grecs (Firmin Didot, París 1837-1902) 66 vols. Texto griego y versión latina.

Collectio auctorum classicorum graecorum et latinorum (Tauchnitz, Leipzig 1826ss) 120 vols.

Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana (Teubner, Berlín-Leipzig 1851ss). Ediciones críticas.

Bibliotheca Oxoniensis scriptorum classicorum (Oxford, Clarendon Press, Nueva York, Frowde, 1900ss). Ediciones críticas.

Bibliothèque des classiques grecs (Garnier, París).

Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé (París, Société d'édition *Les Belles Lettres*, 1920ss). Texto crítico y versión francesa.

Nouvelle collection de textes et documents (Association Guillaume Budé, *Les Belles Lettres*, París).

Col·lecció Catalana dels Clàssics Grecs i Llatins (Fundació Bernat Metge, Barcelona). Serie griega y latina. Texto crítico y traducción catalana.

Diccionarios y enciclopedias

ALSTEDIUS (JUAN ENRIQUE ALSTED), *Scientiarum omnium Encyclopaedia* (Lugduni 1630, 1649) 7 tomos.

BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1697, 1741) 20 vols.

CHAUVIN, *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus* (Rotterdam 1692).

FOGELIUS, M., *Lexicon philosophicum* (1689).

GOCLENEUS, RODOLFO, *Lexicon philosophicum* (Frankfurt 1613).

KRUG, W. T., *Enzyklopädisch-philosophisches Lexikon* (Leipzig 1827) 4 vols.

LOSSIUS, J. C., *Neues philosophisches allgemeines Reallexikon* (1803) 4 vols.

LUDOVICI, *Philosophisches Lexikon* (1737).

MELLIN, G. S. A., *Allgemeines Handwörterbuch der Philosophie* (1805-1807) 2 vols.

MICRAELIUS, J., *Lexikon philosophicum* (1653).

SUÁREZ DE FIGUEROA, C., *Plaza universal de todas ciencias y artes* (Madrid 1733).

VOLTAIRE, J. M. A., *Dictionnaire philosophique* (1764); tr. esp. de J. B. BERGUA (Madrid s.f.; Barcelona 1931).

WALCH, *Philosophisches Lexikon* (1726).

SIGLO XIX

BERTRAND, A., *Léxique de Philosophie* (1893).

FLEMMING, W., *Vocabulary of Philosophy* (⁴1887).

FRANCK, AD., *Dictionnaire des sciences philosophiques* (París, Hachette, 1844-1852, ³1885).

KIRCHNER, R., *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (Leipzig ⁵1907; Leipzig, C. Michaelis, 1911; J. Hoffmeister 1944).

LAROUSSE, P., *Grand Dictionnaire universel du XIXᵉ siècle* (París 1864-1876) 15 vols.

NOACK, L., *Philosophiegeschichtliches Lexikon* (Leipzig 1879).

THOMSOM, G. R., *A Dictionary of Philosophy* (1887).

SIGLO XX

APEL, MAX, *Philosophisches Wörterbuch* (Berlín, De Gruyter, 1930).
ARNAIZ, M., *Diccionario manual de Filosofía* (Madrid 1927).
BALDWIN, J. M., *Dictionary of Philosophy and Psychology* (Nueva York-Londres, MacMillan, 1901-1905, 3 vols.; ²1928).
BLANC, E., abbé, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine* (París, Lethielleux, 1906-1908) 2 vols.
BRUGGER, W., *Philosophisches Wörterbuch* (Viena 1948).
— *Diccionario de Filosofía*. Trad. J. M. Vélez (Barcelona, Herder, 1953).
BUTLER, A., *A Dictionary of philosophical terms* (Londres 1909).
Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC), de A. Vacant-E. Mangenot (París 1903ss).
Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (DAF), de A. d'Alés (París).
EISLER, R., *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* (Berlín, Mitler und Sohn, ⁴1910, 1927-⁵1930).
— *Philosophen Lexikon* (Berlín 1922) (biografías).
— *Handwörterbuch der Philosophie*. (Revisado por Richard Müller-Freienfels.) (Berlín, Mittler und Sohn, ²1922).
Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Ist. G. Treccani, 35 vols. (Milano-Roma 1929-1937, apéndices 1938-1949).
Enciclopedia Espasa 92 vols. y 8 de suplementos (Barcelona).
Enciclopedia Cattolica 12 vols. (Città del Vaticano 1950-1954).
Enciclopedia Filosofica, Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Venecia-Roma 1957; 2.ª ed. reelab. 6 vols., Florencia, G. C. Sansoni, 1967).
Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana (Espasa, Barcelona, 1908). Suplementos hasta 1952.
FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (Bs. Aires, Sudamericana, ³1951).
GOBLOT, E., *El vocabulario filosófico*. Trad. española (Barcelona 1934).
HAUER, E., *Philosophischen Lexikon* (Berlín 1937) (biografías).
HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edimburgo 1908-1926).
JOLIVET, R., *Vocabulaire de la Philosophie* (²1946).
LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (París, Alcan, ²1926; Presses Universitaires de France, ⁹1962).
MAUTHNER, F., *Wörterbuch der Philosophie* (Munich-Leipzig 1910, ²1923-24).
METZKE, E., *Handlexikon der Philosophie* (1948).
RANZOLI, C., *Dizionario di scienze filosofiche* (Milano, Hoepli, 1904, ⁵1952).
PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1894-1954), 1.ª serie, 48 vols.; 2.ª serie, 17 vols.; suplementos, I-VIII.
REY PASTOR, J.-QUILES, I., S. I., *Diccionario filosófico* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1952).
RUBERT CANDAU, J. M., *Diccionario manual de la Filosofía* (Madrid 1946).
RUNES, D. D., *Dictionary of Philosophy* (Nueva York 1947).
— *Who's Who in Philosophy* (Nueva York 1942).
SCHMIDT, H., *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig ⁸1930).
SCHUNDT, H., *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig, Kroner, 1932; Nueva York 1947).
SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon* (Paderborn, Schoningh, 1895).
SEMPRINI, G., *Nuovo Dizionario di cultura filosofica e scientifica* (Génova 1952).
SIGNORIELLO, N., *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* (Roma 1931).
The Encyclopaedia Britannica (Londres-Nueva York ¹⁵1946).
The Catholic Encyclopaedia (Nueva York, R. Appleton, 1907) 15 vols.
The Encyclopedia af Philosophy, ed. P. EDWARDS (Nueva York-Londres 1967), 8 vols.

ZIEGENFUSS, W.-JUNG, G., *Philosophen Lexikon* (Berlín 1949-1950) 2 vols.
ZARAGÜETA, J., *Vocabulario filosófico* (Madrid 1955).

Antologías

ABBAGNANO, N., *Antologia del pensiero filosofico* (Torino, Paravia, 1947).
FOUILLÉE, A., *Extraits des grands philosophes* (París [9]1926).
GAOS, J., *Antología filosófica*. La filosofía griega (México, La Casa de España, 1940).
GIULETTI, G., *Storia antologica della Filosofia* (Treviso, Canova, 1949-50).
JOLY, H., *Obras clásicas de la Filosofía* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1948).
LAMANNA, P. E., *Antologia filosofica: I. Il pensiero antico* (Le Monier 1945).
MARÍAS, J., *La Filosofía en sus textos: I. De Tales a Galileo.—II. De Descartes a Dilthey* (Barcelona, Labor, 1950).
— *El tema del hombre* (Bs. Aires, Espasa, 1952).
MONDOLFO, R., *Il pensiero antico* (Firenze 1950).
— *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana* 2 vols. (Bs. Aires, Losada, 1945).
NAVARRO FUNES, A., *Antología de textos latinos: I. Los fundamentos de la Moral y del Derecho* (Granada 1954).
PADOVANI, U.-MOSCHETTI, A. M., *Grande Antologia filosofica* (Milano, Marzorati, 1954). Comprenderá 15 volúmenes. (Han aparecido los cinco primeros.)
ROQUÉ NÚÑEZ, H., *La escuela eleática* (fragmentos) (Córdoba [Argentina] 1954)
— *Los fragmentos de Heráclito* (Córdoba [Argentina] 1954).
THONNARD, F.-J., *Extraits des grands philosophes* (Desclée, París 1946).
R. VERNEAUX, *Textos de los grandes filósofos*, vers. esp., 3 vols. (Barcelona, Herder, 1970ss).

Repertorios bibliográficos

UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 13 ed. 1953, con abundante material bibliográfico.
Bibliographie de la Philosophie. Institut International de Philosophie (antes de Collaboration philosophique) (París, Vrin, 1937ss).
Philosophic Abstracts (Nueva York 1940ss).
Guide bibliografiche (Milano, Universidad del Sacro Cuore) 24 vols. Serie filosófica dirigida por U. Padovani.
Bibliographische Einführungen in das studium der Philosophie (Berna 1948ss), dirigida por I. M. Bochenski.
Bibliographia philosophica, 1934-1945, por G. A. de Brie, 1955. Ed. Spectrum, Bruselas, 2 vols.: I. *Bibliographia Historiae Philosophiae*. II. *Bibliographia Philosophiae*.
Bibliografia filosofica italiana dal 1900-1950 4 vols. (Roma 1953), a cura dell'Istituto di Studi filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni bibliografiche. Con la collaborazione del Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate.
Bibliografía filosófica del siglo XX. Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Bs. Aires 1952).
Repertoire bibliographique de la Revue Néoscolastique de Philosophie (Lovaina, desde 1932).
Bulletin analytique. Philosophie. Editado por el Centre de documentation du Conseil national de la Recherche scientifique (París 1947ss).
Bulletin thomiste (Le Saulchoir).
Manuel de bibliographie philosophique, por G. Varet, col. Logos. Vol. 1: *Les philosophies classiques* 550 págs. (1950).
Guía bibliográfica de la Filosofía antigua, por R. Mondolfo (1959).

PRELIMINARES

I. Fuentes

1. **Directas.**—Las guerras, los incendios, la incuria de los hombres, y la misma acción del tiempo, han hecho perecer, en muchos casos irremediablemente, gran parte de la herencia literaria y filosófica de la antigüedad. Se conservan, total o parcialmente, las obras de Platón, Aristóteles, Filón, Plutarco, Plotino, Cicerón, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio. Pero de la mayor parte de los filósofos solamente quedan fragmentos o referencias de biógrafos o doxógrafos, a base de las cuales es preciso reconstruir su pensamiento. Se han hallado algunos escritos en las excavaciones de Egipto y Herculano, en palimpsestos, inscripciones y traducciones. Pero quedan pocas esperanzas de hallazgos de verdadera importancia [1].

2. **Indirectas.**—*a)* GRIEGAS.—Los griegos cultivaron el género histórico ya desde el siglo VI antes de Jesucristo (Hecateo de Mileto). En cuanto a la Historia de la Filosofía, parece que fue en la escuela de Demócrito donde se inició primeramente el estudio de las doctrinas de filósofos anteriores. PLATÓN constituye una fuente muy importante de información sobre las doctrinas de filósofos anteriores y contemporáneos, especialmente sobre Sócrates y los sofistas. Pero acerca de su maestro es necesario desprender los rasgos históricos del proceso creciente de idealización a que somete su figura, y en cuanto a los sofistas, para valorar debidamente su testimonio, hay que tener en cuenta el carácter polémico de su exposición.

ARISTÓTELES merece ser considerado como el primer historiador de la Filosofía. En muchas cuestiones recoge y analiza las opiniones de los antiguos. Le debemos informaciones sumamente valiosas, aunque su propósito sistemático desvirtúa en ocasiones su objetividad.

El ejemplo de Aristóteles fue imitado por sus discípulos. MENÓN escribió una Historia de la Medicina. EUDEMO DE

[1] UEBERWEG-PRAECHTER, 13 ed. p.10-26,12*-37*; MAZZANTINI, C., *La Filosofia nel filosofare umano: Storia del pensiero antico,* I p.439ss.

RODAS una Historia de la Aritmética y de la Geometría, otra de la Astronomía, y probablemente otra de la Teología. DICEARCO DE MESSENIA, una Historia de la Geografía y otra de Grecia (Bíος Ἑλλάδος). ARISTOXENO DE TARENTO, una Historia de la Música.

La obra más importante de la escuela peripatética fue las *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι), de TEOFRASTO, de la que se conserva un amplio fragmento sobre las sensaciones, y que es la fuente principal de donde se derivan otras obras posteriores semejantes, cuya filiación ha establecido Diels [2]. De Teofrasto procede la *Vetusta placita* (Δόξαι), redactada en el siglo I o II antes de nuestra era por un discípulo desconocido de Posidonio, y también la colección conocida con la denominación de *Aetii Placita* (Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων = colección de cosas agradables), compilada hacia el año 100 después de Jesucristo.

En la colección de Aecio están inspiradas dos obras importantes: la *Placita philosophorum* (Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων), falsamente atribuida a Plutarco, compuesta hacia 150, y más tarde las Ἐκλογαί (extractos) de JUAN DE STOBOI (h.400).

A su vez, de la obra del seudo Plutarco se deriva la *Historia filosófica* (φιλοσόφου ἱστορίας), falsamente atribuida a Galeno, y que fue muy utilizada tanto por los filósofos paganos como por los cristianos.

Cultivaron el género biográfico el peripatético DICEARCO DE MESSENIA (h.310 a. J. C.), que escribió vidas de Pitágoras, de Platón y de los Siete Sabios. Le imitaron CAMELEÓN DE HERACLEA (s.IV), discípulo de Aristóteles, y ARISTÓN DE JULIS († h.225). CLEARCO DE SOLES (277-208) escribió *Sobre los antiguos filósofos*. ARISTOXENO DE TARENTO compuso una *Vida de Pitágoras* y *Vidas de hombres* (Βίοι ἀνδρῶν). A NEANTES DE CÍZICOS (s.III) se deben varios escritos: *Sobre los hombres ilustres, Hellenica, Pitagorica, Memorias del rey Atalo de Pérgamo*. En todos estos autores se aprecia la tendencia a convertir la historia en una colección de anécdotas, dando preferencia a las de carácter picante. Un poco más cuidadoso de la exactitud y de la cronología fue FANIAS DE ERESOS (s.IV) en sus obras *Sobre los socráticos* y *Contra los sofistas*.

Los eruditos alejandrinos cultivaron especialmente la historiografía. Merece mencionarse DEMETRIO DE FALERON (siglos IV-III), discípulo de Teofrasto, y gran favorecedor del

[2] DIELS, H., *Doxographi graeci* (Berlín 1879).

Liceo, que, refugiado en Alejandría, bajo la protección de los Tolomeos, inició la gran biblioteca. Coleccionó los apotegmas atribuidos a los Siete Sabios. CALÍMACO DE CIRENE (nace h.320-310), bibliotecario de Alejandría, escribió un *Catálogo de todos cuantos fueron ilustres en cada rama del saber y de sus escritos* (Πίνακες). Comprendía 120 libros, de los que buena parte correspondía a los filósofos. Quedan algunos fragmentos. No hay que considerar esta obra como un catálogo propiamente dicho de la biblioteca alejandrina, aunque fue compuesta utilizando la gran cantidad de materiales reunidos en ella.

ERATÓSTENES DE CIRENE (276-200), bibliotecario y discípulo de Calímaco, compuso unas *Cronografías*, que comenzaban en la guerra de Troya (1184) y llegaban hasta la muerte de Alejandro. Para determinar las fechas de cada filósofo tomó como criterio el considerar los cuarenta años como el momento cumbre de su vida (ἀκμή). Adelantando en esa cifra el nacimiento y retrasando otro tanto la muerte se obtenían las fechas de cada autor. Asimismo, en el ἀκμή del maestro y el de los discípulos intervenía otro intervalo de cuarenta años. La obra de Eratóstenes fue continuada por el estoico APOLODORO DE ATENAS (h.180-110), discípulo de Panecio, que trabajó en Alejandría con Aristarco y se refugió en Pérgamo cuando Tolomeo Fiscón expulsó a los sabios de su corte (146). Adoptó como criterio cronológico la sucesión de las olimpíadas. Escribió una *crónica* en trímetros y yámbicos continuándola Eratóstenes hasta el año 144, que a su vez fue continuada por SCYMNOS.

Son dignos de mención ZENODOTO DE EFESO y HERMIPO DE ESMIRNA (h.208-240), discípulo de Calímaco, que compuso *Vidas de filósofos* (Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles, sofistas, oradores, etc.), aunque buscando más lo anecdótico y pintoresco que lo histórico. Utilizó unas *Vidas de poetas* compuestas por LOBÓN DE ESMIRNA (s.III). Otro discípulo de Calímaco y de Zenodoto, ARISTÓFANES DE BIZANCIO (h.257-180), hizo una edición de los *Diálogos de Platón*, distribuyéndolos en trilogías.

A la misma escuela pertenecen también SOCIÓN DE ALEJANDRÍA (h.200-170), que escribió *Sucesiones de filósofos* (Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων), de donde tomó Diógenes Laercio su criterio de distinción de los filósofos en dos ramas: jónica e itálica, encabezadas, respectivamente, por Tales y Pitágoras. SÁTIRO y HERÁCLIDES LEMBOS (s.II), que escribió una *Historia* en 37 libros y otras obras biográficas que se han perdido. Sólo por referencias de Diógenes Laercio conocemos las *Vidas de*

los filósofos, de ANTÍGONO DE CARISTOS (s.III), que debió de ser muy importante. Vivió en Pérgamo.

PANECIO DE RODAS (h.185-112) y CLITÓMACO DE CARTAGO (187-110) escribieron obras sobre las doctrinas de las distintas escuelas filosóficas, con el mismo título de Περὶ αἱρέσεων.

Cultivaron el género de las *Sucesiones* (Διαδοκαι) a la manera de Soción y Heráclides, ANTÍSTENES DE RODAS (s.I), ALEJANDRO POLIHISTOR (s.I), JASÓN DE RODAS (s.I), DIOCLES DE MAGNESIA (h.80). De este último cita Diógenes Laercio una *Historia cursiva de los filósofos* (Ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων) y *Vidas de filósofos* (Βίοι τῶν φιλοσόφων). En los papiros de Herculano se ha descubierto la parte correspondiente a los académicos y estoicos de la *Serie de filósofos* (Σύνταξις τῶν φιλοσόφων) del epicúreo FILODEMO DE GADARA (s.I). Al maestro de Augusto, ARIO DÍDIMO, se debe un *Epítome* de doctrinas de filósofos.

Se han perdido los comentarios de Dercílides a las obras de Platón (s.I) y las *Similitudes históricas*, de MYRON DE AMASTRIS, utilizadas por Diógenes Laercio.

Después de nuestra era cultivaron el género histórico-biográfico APOLONIO DE TIANA (s.I-II) y NICÓMACO DE GERASA (s.II), autor de una *Vida de Pitágoras*. Eusebio ha conservado algunos fragmentos de la obra *Sobre la Filosofía* del peripatético ARISTÓTELES DE MESSENIA. FLEGÓN DE TRALLES escribió *Sobre sucesos maravillosos*, *Sobre hombres longevos* y *Olimpíadas*. SABINO (s.II) escribió una *Retórica* y comentó a Acusilao y Tucídides. PÁNFILO DE ALEJANDRÍA (s.I-II) compuso un *Lexikon*, y SOSÍCRATES DE RODAS (s.II) escribió una *Sucesión de filósofos*, citada por Diógenes Laercio.

PLUTARCO DE QUERONEA (h.50-125) constituye una fuente preciosa para el conocimiento de la Filosofía antigua, de la que nos transmite datos abundantísimos en sus numerosas obras. Amigo suyo fue el ecléctico FAVORINO DE ARLÉS (85-143), que escribió *Discursos pirrónicos*, *Recuerdos* sobre los filósofos desde el siglo VI al IV y una *Historia variada*.

En los *Esbozos pirrónicos* y *Contra los matemáticos* del escéptico SEXTO EMPÍRICO (s.II) encontramos importantes exposiciones en las doctrinas de las escuelas filosóficas, aunque con el propósito de hacer resaltar sus divergencias y contradicciones. ATENEO DE NAUCRATIS (s.III) escribió un libro titulado *Los comensales filósofos* (Δειπνοσοφισταί), lleno de anécdotas y citas variadas.

Entre los neoplatónicos fue muy cultivada la biografía. PORFIRIO escribió una *Vida de Plotino* y una *Historia de los filósofos* (perdida). JÁMBLICO compuso una *Vida de Pitágoras*,

que se conserva. EUNAPIO DE SARDES es autor de unas *Vidas de filósofos y de sofistas*, escritas con propósito anticristiano. MARINO DE SIQUEM escribió la vida de Proclo, y DAMASCIO otra de Isidoro. Los diversos comentarios de SIMPLICIO constituyen también una fuente muy importante de referencias sobre los filósofos antiguos.

La obra de DIÓGENES LAERCIO (h. 190 p. J. C.), con todos sus defectos, es el documento más importante de que disponemos para el conocimiento de la vida de los filósofos griegos. Nada sabemos acerca de su autor, ni siquiera si su sobrenombre es un patronímico o si corresponde a que fuera natural de Laertes, en Cilicia. Tampoco es, quizá, original el largo título de la obra: *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres y breve compendio de las opiniones más notables de cada secta* [3]. Parece compuesta hacia la segunda mitad del siglo II, y ha llegado a nosotros casi completa en diez libros, de los que falta el final del VII. Es una colección de datos tomados de diversas fuentes y de valor muy desigual. El plan se ajusta al estilo de las *Sucesiones* de filósofos, a la manera de Soción. El autor parece más bien indiferente en filosofía, aunque manifiesta simpatía hacia el epicureísmo.

b) LATINAS.—Aunque su valor sea muy inferior a las griegas, no obstante, algunas tienen gran importancia, porque se refieren a escritos que se han perdido. El eruditísimo MARCO TERENCIO VARRÓN (116-28 a. J. C.) toma sus datos probablemente de la *Vetusta Placita*. Fuente de primer orden es CICERÓN (106-43 a. J. C.), el cual dispuso de buenos medios de información, pues estuvo en contacto con los filósofos griegos en Roma, Rodas y Atenas. Aunque por su carácter ecléctico no penetra demasiado en las doctrinas, su testimonio es muy valioso y muestra una discreción notable en sus informaciones. Tienen especial interés los *Paradoxa stoicorum*, las *Academicas*, las *Tusculanas* y el tratado *De natura deorum*.

AULO GELIO (h. 150 p. J. C.) acumuló en sus *Noctes Atticae* multitud de extractos de autores griegos y latinos. Para la filosofía epicúrea es importantísimo el poema de LUCRECIO (h. 95-51 a. J. C.). Para la filosofía estoica tiene gran interés SÉNECA (4-65 p. J. C.). También se encuentran datos dispersos en otros autores, como PLINIO EL VIEJO (23-79), COLUMELA, VITRUBIO, etc.

c) CRISTIANAS.—En las controversias de los apologistas cristianos contra los filósofos paganos aparecen numerosas re-

[3] Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων, καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή.

ferencias a personajes y doctrinas. Merecen mencionarse especialmente San Justino (*Exhortación a los griegos, Apología y Diálogo con Trifón*), Hermías (*Irrisión de los filósofos gentiles*), San Hipólito (*Refutación de todas las herejías*) y Taciano, el gran adversario de la filosofía griega.

Más valor tienen Clemente de Alejandría y Orígenes, ambos dotados de un amplio y exacto conocimiento de la filosofía griega. Clemente hace un resumen de la historia de la Filosofía en el capítulo XIV del libro primero de los *Stromata*. Orígenes, en su tratado *Contra Celso*, recoge un conjunto de datos que permiten reconstruir la obra de su adversario.

La *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea es una rica fuente de información. De menos valor es la *Curación de las enfermedades de los griegos*, de Teodoreto de Ciro, que utiliza la *Vetusta Placita* de Aecio.

Por último, debe mencionarse San Agustín (354-430), el cual, especialmente en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*, recoge numerosos testimonios de filósofos antiguos.

3. **Léxicos y antologías.**—Razones pedagógicas, o quizá simplemente la dificultad de adquirir los libros originales, fueron causa de la aparición de numerosos compendios o florilegios, en que se recogían las doctrinas fundamentales de las escuelas filosóficas. Un discípulo de Demócrito resumió sus enseñanzas en el *Gnomologium democriteum*, y otro de Epicuro hizo lo mismo en las *Sentencias principales* (Κυριαὶ δόξαι).

Son notables los extractos de filósofos griegos de Juan de Stoboi (Estobeo), de Macedonia (segunda mitad del siglo v). Se conservan el *Florilegio* (Ἀνθολογία) y las *Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae* (Ἐκλογαὶ).

Hesiquio de Alejandría (s.iv-v) compuso un diccionario ordenado alfabéticamente (Ὀνοματόλογος, ἢ πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνοματῶν). Constituye una fuente de gran importancia sobre la lengua y literatura griegas, aunque la información sobre autores cristianos es deficiente.

Son muy útiles el *Léxico* y el *Myriobiblion* de Focio (858), que contiene extractos de 280 obras, muchas de ellas perdidas.

Desordenado y carente de valor crítico es el *Léxico* de Suidas, probablemente un bizantino del siglo x. Pero contiene materiales muy valiosos (ed. G. Bernhardy, 2 vols., Halle 1834-1853).

También es útil la larga obra de Juan Teztzes, de Constantinopla (s.xii), arbitrariamente dividida por Nicolás Gerbelius, su editor, en libros de mil líneas, de donde proviene su nombre de *Chiliades*.

4. **Colecciones de fragmentos.**—Estas ligeras indicaciones bastan para comprender que nuestro conocimiento de la Filosofía griega tiene mucho de fragmentario e incompleto. Quedan muchas lagunas y oscuridades, que será difícil llenar y aclarar. De muchos autores y escuelas solamente poseemos referencias de segunda o tercera mano. Pero la critiéa moderna ha realizado una labor admirable, llegando a presentarnos un panorama lo más completo posible del pensamiento griego, con la ordenación del material existente. Como obras fundamentales, que recogen ordenadamente los fragmentos y testimonios que restan acerca de los filósofos antiguos, citaremos las siguientes:

MULLACH, F. W. A., *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 3 vols. (París, Didot, 1860-1861).

MÜLLER, G., *Fragmenta historicorum graecorum*, 3 vols. (París, Didot, 1883).

DIELS, Hermann, *Doxographi graeci* (Berlín 1879).

DIELS, H., *Poetarum philosophorum Fragmenta* (Berlín 1901).

DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch (Berlín 1903; 6.ª ed., W. Kranz, 1952).

ARNIM, J. Ab., *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. (Lepzig, Teubner, 1903-1905); I, Zenón y discípulos (1905); II, Crisipo, Lógica y Física (1903); III, Crisipo. Moral. Sucesores de Crisipo (1903); IV, Indices (M. Adler, 1924).

USENER, H., *Epicurea* (Leipzig, Teubner, 1887).

Herculanensium voluminum quae supersunt (Nápoles 1793-1855, 11 vols.; Nápoles 1862-1876, 10 vols.).

II. Origen de la Filosofía griega

En el siglo pasado se discutió ampliamente la cuestión del origen de la Filosofía griega. Las opiniones oscilaban entre la tesis que sostenía la procedencia oriental de todos los elementos de la cultura helena, incluyendo la Filosofía, y la que defendía su carácter autónomo, como un producto maravilloso del genio griego. Actualmente esas controversias han perdido casi todo su interés [1].

La originalidad del desarrollo de las ramas más diversas de la ciencia en el pequeño pueblo griego es perfectamente compa-

[1] CELADA, BENITO, *La Filosofía antes de los griegos:* Sefarad 3 (1943) p.195-226; FRAILE, GUILLERMO, O. P., *Sobre el origen de la Filosofía griega:* La Ciencia Tomista 65 (1943) p.251-277; MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo* (Losada, B. Aires 1942); ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia greca nel suo sviluppo storico* t.1 (Florencia, «La Nuova Italia»), donde se hallará una amplia información sobre el tema; UEBERWEG-PRAECHTER, p.26-31.

tible con la asimilación de algunos elementos procedentes de las culturas orientales. En Egipto y en los pueblos del Oriente Medio se conocían las Matemáticas, la Astronomía, la Meteorología, la Medicina, las artes plásticas, la metalurgia, el arte del vidrio, la música, etc. No hay duda de que los griegos, que estuvieron en contacto con esos pueblos, se aprovecharon de todos esos elementos culturales. Incluso pudieron tomar de ellos otros conceptos, como, por ejemplo, el de una Naturaleza universal por debajo de las mutaciones de las cosas particulares, el de leyes universales que rigen el desarrollo de la naturaleza, el de una necesidad inflexible que domina todo el Universo (ἀνάγκη, δίκη, μοῖρα, ἀδράστεια, ἄτη, *Asha* persa, *Shing* chino, *Rita* y *Dharma* de los indios), el del retorno cíclico de las cosas originado por la observación del movimiento circular de los cielos, al que va unida la idea del gran año o ciclo cósmico que se repite incesantemente; la creencia en la transmigración de las almas, relacionada con la circularidad de los acontecimientos cósmicos; la idea cosmogónica del tránsito del caos a la distinción de los seres, el de la lucha entre elementos contrarios, así como la de la simpatía entre elementos afines, etc. [2]

No obstante, el reconocimiento de la influencia oriental en la preparación del pensamiento griego no menoscaba en lo más mínimo su originalidad. Por el contrario, sus maravillosas dotes asimilativas marcan hondamente su impronta en todos los posibles elementos técnicos, artísticos y hasta ideológicos, procedentes de su comunicación con otros pueblos. Lo que en el orden filosófico pueden haber tomado los griegos del Oriente se reduce a lo sumo a unas cuantas ideas generales, envueltas en expresiones míticas, pero sin unificación en una estructura orgánica y sistemática. Es indudable que, sea el que se quiera el valor de las especulaciones orientales anteriores, el inquieto genio griego hizo avanzar la Filosofía en un par de siglos escasos mucho más de lo que en miles de años habían conseguido todos los pueblos orientales juntos.

En Grecia los conceptos se depuran rápidamente de su lastre mítico, se definen con precisión los conceptos más abstractos, se distinguen las partes de la Filosofía y se organizan en sistemas armónicos, se crean ciencias nuevas, se plantean con todo rigor los problemas filosóficos, se aquilata el vocabulario científico y se elaboran las nociones fundamentales de la Filosofía.

El verdadero «milagro griego» no consiste tanto en haber inventado o no la Filosofía cuanto en el rápido desarrollo que

[2] Zeller-Mondolfo, o.c., I p.76ss.

le imprimen sus grandes genios, haciéndola llegar en poco tiempo hasta las cumbres más altas, legando a la Humanidad una herencia de la que ha vivido largos siglos, y de la que en gran parte sigue viviendo todavía.

1. **Causas de la aparición de la Filosofía en Grecia.**— Más bien que de causas, en el sentido estricto de la palabra, debemos hablar de circunstancias o de condiciones concurrentes que prepararon su aparición y favorecieron su rápido desarrollo. Son múltiples, de muy diverso orden y difíciles de determinar en concreto. Podemos señalar las siguientes:

a) La situación geográfica.—El pequeño territorio griego está dotado de un extenso desarrollo de costas (más de dos mil kilómetros), lo cual favoreció la navegación, y con ello el intercambio cultural con todos los pueblos circunvecinos. Por otra parte, la misma pobreza del suelo obligó a los griegos a dedicarse al comercio y a la colonización, difundiéndose por todo el Mediterráneo y el Mar Negro. Algunos viajeros arriesgados llegaron incluso a las Islas Británicas, y más tarde, otros, como Piteas de Massalia, a la desembocadura del Elba.

b) El contacto con el Oriente Próximo.—Aunque haya que descartar la tesis estricta del origen oriental de la Filosofía, no obstante es indudable que los griegos se aprovecharon de numerosos elementos culturales del Oriente Próximo. De hecho, las primeras manifestaciones de la Filosofía griega brotan en las colonias jónicas del Asia Menor, las cuales estaban en contacto más o menos directo con Fenicia, Egipto y los pueblos mesopotámicos. Exactamente hace observar R. Mondolfo que «el no poder explicar el origen de la Filosofía solamente con ese influjo no significa que pueda explicarse sin él» [3].

c) El ambiente espiritualista del siglo VII.—En el siglo VII puede apreciarse una poderosa corriente espiritualista, que en el orden religioso se manifiesta en la aparición del orfismo (Onomácrito). Se desarrolla la poesía con Hesíodo, Arquíloco, Thaletas de Gortyna, Alcman de Sardes, Terpandro, y en el siglo siguiente con Hiponacte, Simónides de Ceos, Alceo de Mitilene, Safo de Lesbos, Anacreonte de Teos, Estesícoro de Himera, Ibico de Rhegion. La llamada Filosofía gnómica es también un indicio de un espíritu maduro para iniciar la especulación.

[3] Zeller-Mondolfo, o.c., II p.38.

d) EL «GENIO GRIEGO».—En el pequeño pueblo griego es preciso reconocer un espíritu admirablemente dotado para las más variadas manifestaciones culturales. En todas cuantas ramas cultivó—ciencias, artes plásticas, Filosofía, Derecho, Política, Literatura, etc.—ha dejado marcada profundamente su huella creadora. La mayor parte del fondo cultural de Occidente tiene su cuna en Grecia.

Pero en la interpretación del «genio griego» hay dos tendencias contrapuestas. La primera es la clasicista y la romántica, representada por Lessing, Winckelmann, Goethe, Schiller, Ritter, Hegel, etc. Para éstos la nota específica del espíritu griego es la medida, el equilibrio, la claridad y la serenidad. El ideal helénico está expresado en la fórmula del καλόν τε καὶ ἀγαθόν.

A ese concepto opuso Nietzsche otro, en el cual luchan dos elementos antagónicos. Por una parte, el *apolíneo*, que es el principio de la medida, del optimismo, de la serenidad; y por otra, el *dionisíaco*, que es el lado oscuro del alma griega, con un fondo de pesimismo, de inhumanidad y crueldad. Ambos elementos tienen su síntesis en la tragedia clásica. Pero el segundo es el que principalmente constituye la genialidad y la fuente de la grandeza creadora del espíritu griego.

Ambos conceptos son parciales y unilaterales. El primero solamente se fija en el aspecto brillante de la cultura griega, tal como aparece en sus grandes creaciones artísticas. No refleja la realidad, sino un ideal, que nunca se realizó con plenitud, y olvida otros muchos elementos de la vida griega, que ciertamente no tienen nada de armónico ni de equilibrado. En este sentido se aproxima más a la verdad la tesis de Nietzsche.

No obstante, hay que reconocer que, con todos sus defectos, el pueblo griego ocupa un lugar privilegiado en la historia de la cultura y que en muchos aspectos marca la cumbre más alta a que ha llegado la Humanidad. A los griegos se debe en Filosofía la formulación de las nociones fundamentales con una precisión inigualada. En el desarrollo de su pensamiento se definen la mayor parte de las tendencias que de una manera o de otra dominarán en la Historia de la Filosofía: monismo y pluralismo, materialismo y espiritualismo, idealismo y realismo, racionalismo y empirismo, dogmatismo y probabilismo, hedonismo y utilitarismo, criticismo y escepticismo, etc. Puede decirse que apenas hay ninguna actitud posterior en la historia del pensamiento que no tenga sus antecedentes en alguna de las posiciones adoptadas o intentadas por la inteligencia helena. A los griegos se debe también la distinción y fijación de las partes fundamentales de la ciencia, la formulación de su pro-

blemática y la indicación de sus métodos de investigación. De ellos arrancan las líneas de pensamiento que veremos desarrollarse a lo largo de la Historia y cuyo influjo llega hasta nuestros días. Exactamente ha dicho Klimke: «Apud graecos philosophia ita feliciter se evolvit, ut pro tota subsequentium temporum philosophia facta sit fundamentum, praeparatio et exemplar» [4].

e) La religión.—Algunos autores, como K. Joel, atribuyen a la religión un papel preponderante en la aparición de la Filosofía griega. Es innegable que algunos conceptos de los primeros filósofos tienen su origen en antiguas creencias de la religión primitiva. Pero sería excesivo exagerar este influjo dándole el carácter de causa principal.

Debido a la complejidad de razas y culturas que se entremezclan hasta llegar a la constitución del pueblo griego, resulta muy difícil el discernimiento de los diversos elementos que entran en sus creencias religiosas. En general, podemos distinguir dos corrientes, que nunca llegaron a fundirse por completo. Una más antigua, en la que preponderan las divinidades propias de la cultura egea, comunes a Creta, Egipto y a los pueblos del Asia Menor. Y otra más reciente, que aparece en los poemas homéricos, con un panteón semejante al de los pueblos indoeuropeos.

La religión cretense, derivada del Asia Menor e influida por Egipto, pertenece al tipo agrario, significando el culto a la naturaleza fecunda y productiva. En Creta se encuentra el culto a las piedras (fetichismo), a las plantas y a los animales (animismo, teriomorfismo, totemismo). Se consideraban sagrados la encina, que era el árbol de Zeus; el laurel y el olivo, que lo eran, respectivamente, de Apolo y Atenea. El águila era el ave de Zeus; el mochuelo, de Atenea; la paloma, de Afrodita. Se veneraban especialmente el toro (minotauro), el verraco y el macho cabrío, quizá considerados como símbolos de la fecundidad. El culto de la doble hacha (*labrys*, de donde proviene la palabra *laberinto)* era una reminiscencia del dios de la tempestad, propio del Asia Menor. De procedencia egipcia son el culto a los muertos y la creencia en la inmortalidad. Es fácil relacionar con el mito de Osiris el culto a Zeus Idaios. en que el iniciado debía reproducir en sí mismo la muerte y la resurrección del dios. Propio de la religión agraria son los ritos orgiásticos, que de Creta pasarán a las religiones de los misterios, en las que lo mismo que en Creta predominan también los dioses subterráneos (otónicos).
ctónicos

4 Klimke, F., *Institutiones Historiae Philosophiae* I (Roma 1923) p.13.

Las religiones de los misterios estaban sumamente difundidas por todo el mundo griego y oriental. En Egipto existen los misterios de Isis y Osiris, en Siria los de Adonis, en Persia los de Mitra, en Frigia los de Attis y Cibeles, en Capadocia los de Artemis, en Cabia los de Hécate y Zeus Comyros, en Tracia los de Cotys, en Samotracia y en la Tróade los de los Cabiros y Coribantes, en Creta los de Zeus Idaios y de Dionysos, en Egina los de Hécate, en Anfisa los de los Dióscuros, en Mantinea los de Antinoo, en Nauplia los de Hera, en Tebas los de los Cabiros, en Atica los de Sagra y Halimonte, en Atenas los de las Gracias, en Tracia los de Dionysos, en Chipre los de Afrodita, en Eleusis los de Demeter, en Delfos los de Apolo [5].

Las religiones de los misterios perduran al lado de la religión olímpica, teniendo sacerdotes, santuarios y cultos propios, e incluso ejerciendo un influjo superior y más duradero que el de la religión que pudiéramos llamar oficial. En la última, cuya elaboración es obra de los poetas (Homero y Hesíodo), se basa el concepto de los románticos, que la consideraban como la expresión de la belleza y de la armonía, calificativos que difícilmente pueden aplicarse a la primera.

El orfismo.—Entre las religiones de los misterios ofrece un interés especial en relación con la Filosofía el orfismo, que según Julio Girard es el hecho más interesante de la historia religiosa de Grecia. Si bien, como advierte el P. Lagrange, es «uno de los puntos más oscuros de la historia de las religiones» [6]. Su existencia es indudable; pero, fuera de esto, apenas hay nada en ese movimiento religioso que no esté todavía sujeto a discusión. No existe concordancia ni sobre la existencia y personalidad de Orfeo, de quien toma su nombre, ni sobre la cronología de los escritos órficos, y menos aún sobre su autenticidad, ni sobre las relaciones entre el orfismo y los misterios de Dionysos, ni sobre el hecho sumamente extraño de la fusión de los dioses Zagreus y Dionysos, ni sobre sus creencias en la inmortalidad del alma y la relación de las láminas de oro con el orfismo, ni tampoco sobre la influencia concreta de éste en determinados filósofos, y menos aún sobre la posibilidad de su influjo sobre el cristianismo. La actitud ante un fenómeno tan oscuro debe ser de prudente reserva.

Aunque es indudable que en la elaboración de las doctrinas órficas fueron aprovechados elementos más antiguos, la fecha de su fijación debe señalarse hacia el siglo VII, por obra de

[5] Krakowski, E., *Plotin et le paganisme religieux* (París 1934) p.56.
[6] Lagrange, P. M. J., O. P., *Les mystéres: l'Orphisme* (París, Gabalda, 1937) p.222.

Onomácrito, el cual fue encargado por Hiparco, hijo de Pisístrato, de recoger y ordenar los poemas homéricos. Onomácrito fue expulsado de Atenas por su poca escrupulosidad como falsificador de oráculos. Algo semejante debió hacer con los escritos atribuidos a Orfeo. De hecho, Onomácrito recogió tradiciones antiguas, aclimatándolas en Atenas, y dio forma órfica al movimiento religioso de su tiempo [7].

Las referencias más antiguas al movimiento órfico las hallamos en Herodoto (II,81), el cual considera a Orfeo como posterior a Homero y Hesíodo. O. Kern ha creído auténtico un *clyx* beocio, cuya antigüedad hace ascender al siglo VII. Hallamos alusiones al orfismo en Eurípides *(Hipólito* 427), Aristófanes *(Aves* 414) y Platón, que lo menciona repetidas veces en sus diálogos: *República* 363*c*; *Banquete* 218*b*; *Cratilo* 402*b*; *Timeo* 40*d*; *Leyes* 357.872 669*d* 829*de*. Pero Aristóteles, en el libro *De anima*, I 5: 410b22, pone en duda la autenticidad de los escritos «llamados órficos». Estas y otras alusiones a la existencia de doctrinas órficas o afines al orfismo, que hallamos en Empédocles, Píndaro y en los pitagóricos, permiten admitir la existencia de escritos órficos, desde luego no auténticos, anteriores al siglo VI.

Pero fuera de alguna frase conservada por Platón, la mayor parte de los fragmentos que han llegado hasta nosotros (unos 600 versos) los conocemos por referencias de autores neoplatónicos, especialmente por Damascio (s.VI). Hay que descartar en absoluto que sean obra personal de Orfeo ni de Museo. Los *Discursos sagrados* (ἱεροὶ λόγοι), en 24 rapsodias, son probablemente obra de algún pitagórico (¿Cercops?). Tenemos referencias de varias cosmogonías y teogonías: una recogida por Eudemo, dos por Jerónimo y Helánico, otra atribuida a Orfeo en la *Argonáutica* de Apolonio de Rodas (h.240 a. J. C.), otra citada por Alejandro de Afrodisias y otra por Clemente Romano.

Los *Testamentos* (Διαθῆκαι) fueron adulterados por los judíos alejandrinos. Los *Argonautas* (Ἀργοναυτικά) es un poema en 1.376 hexámetros, imitación de Apolonio de Rodas, que no corresponde a la doctrina órfica. La antigüedad de los *Himnos*, que comprenden 87 cantos litúrgicos a diversas divinidades de Grecia y Frigia, no excede probablemente del siglo II de nuestra era. Guthrie sospecha que corresponden a alguna asociación pagana del Asia Menor, quizá de Pérgamo. Juan Teztzes atri-

[7] P. LAGRANGE, o.c., p.4. «Quin etiam Onomacritus atheniensis cuius dicuntur esse poemata quae Orpheo ascribuntur» (CLEM. ALEJ. *Stromata* I 21: PG 8,862).

buye a Orfeo 774 *versos líticos* (Λιθικά) sobre las propiedades de las piedras útiles a los dioses y a los hombres, pero no tienen nada de órfico. Se ha discutido mucho el carácter de las láminas de oro con inscripciones halladas en sepulturas de Creta (Eleuthernai), en Thurii y en Roma. Su antigüedad varía entre el siglo v antes y el siglo II después de Jesucristo. Atestiguan la creencia en la inmortalidad del alma y la necesidad de practicar ritos purificatorios. Pero no aparece en ellas mención de los dioses característicos del orfismo, por lo que quizá deban atribuirse a otras asociaciones religiosas. Otros libros que Suidas menciona como órficos son obra de pitagóricos o de otros autores. De todo esto se desprende que carecemos de fuentes auténticas de información acerca del orfismo antiguo anterior a Onomácrito, si es que antes de éste existió semejante movimiento religioso.

Salomón Reinach y O. Kern ponen en duda la existencia real de Orfeo. El primero lo considera un dios-zorro, totémico, o una especie de «demonio» de la vegetación y de las aguas vivas. El segundo cree que su nombre es una personificación del nombre colectivo de «órficos», que llevaban los seguidores de alguna secta determinada. Pero aunque parece que no puede ponerse seriamente en duda la existencia personal de Orfeo, todo cuanto de él sabemos pertenece a lo legendario. Orfeo habría nacido en Leibethra (Pieria, Tracia). Fue hijo de Apolo y de la musa Calíope. En un *clyx* descubierto por O. Kern (¿s.VII?) y en la crátera de Gela (s.V) se le representa tocando la lira, rodeado de animales extasiados ante su canto. Según la leyenda, bajó a los infiernos en busca de su mujer, Eurídice [8]. La versión más común de su muerte es que fue despedazado por las ménades o bacantes, que dispersaron sus miembros, los cuales fueron recogidos y sepultados por Calíope y las Musas. Es fácil apreciar el influjo de los mitos de Osiris, Sabazios y Zagreus. Finalmente fue llevado a los Campos Elíseos.

El dios del orfismo.—Obra, sin duda, de Onomácrito es el hecho sumamente extraño de la fusión de las leyendas de dos dioses, Zagreus y Dionysos, en uno solo. Zagreus es un dios cretense, subterráneo, hijo de Zeus y de su hija Perséfona. Irritada Hera por el incesto de su marido, excitó a los Titanes contra el pequeño Zagreus, el cual, para huir de la persecución, se metamorfoseó de varias maneras, hasta que, bajo la forma de toro, fue apresado, despedazado y devorado por los Titanes. Palas les arrebató el corazón, del cual volvió a renacer Zagreus.

[8] DIELS, *Vorsok.* I A14; PLATÓN, *Banquete* 179d; OVIDIO, *Metam.* XI 1-66.83; VIRGILIO, *Geórgicas* IV 442.453.

Irritado Zeus, fulminó a los Titanes con sus rayos. De las cenizas de éstos nacieron los hombres, que por esta razón llevan en sí un doble elemento, uno malo, procedente de las cenizas de los Titanes, y otro bueno, divino, que proviene de la sangre de Zagreus, devorado por aquéllos.

Por el contrario, Dionysos es un dios de procedencia tracia, y anteriormente asiática (Sabazios de Frigia, Baco de Lidia). Es un dios alegre, brillante, siempre vencedor, amable para con sus devotos y terrible para con sus enemigos. Simbolizaba la vida, la fecundidad de la tierra productora de vino, y por derivación, la fecundidad masculina. Su culto era celebrado con orgías desbordadas por las bacantes, sus sacerdotisas.

La *omofagia* consistía en despedazar un animal y comer sus carnes crudas y todavía palpitantes. Las *dadoforias* eran procesiones de las bacantes con antorchas o danzas frenéticas, en que se excitaban con bebidas alcohólicas, con la masticación de hojas de laurel y aspiraciones de vapores embriagantes. Con ello buscaban la identificación con su dios (ἐνθουσιασμός, ἔκστασις), que creían lograr cuando llegaban a la pérdida de la conciencia [9].

Dos dioses de caracteres tan distintos como Zagreus y Dionysos se funden en una misma leyenda, prevaleciendo el nombre del segundo por ser el más conocido, al cual se atribuyó una muerte semejante a la de Zagreus. De aquí se derivan los caracteres fundamentales de la doctrina órfica que han podido ejercer algún influjo en la Filosofía.

El orfismo es, ante todo, una doctrina de salvación, penetrada inicialmente de un concepto pesimista de la naturaleza humana. Los hombres, nacidos de la cenizas de los Titanes, que devoraron a Zagreus-Dionysos, llevan dentro de sí un elemento malo, titánico, y otro bueno, dionisíaco. Este dualismo tiene expresión en la distinción entre alma y cuerpo, estando la primera encerrada en el segundo como en una cárcel o tumba (ὡς ἐν τίνι φρουρᾶι). El sentimiento de la impureza primitiva lleva consigo el deseo de purificación, de libertarse del elemento malo, para hacer que predomine el elemento bueno o divino. Las purificaciones consistían en la práctica de ciertos ritos y sacrificios, aunque no de animales; en llevar una vida ascética, para dominar el cuerpo, que es el elemento malo. Se abstenían de carnes de animales. Usaban vestidos blancos. Evitaban tocar los cadáveres y los niños recién nacidos. Según Herodoto, cuando nacía un niño lloraban, y se felicitaban cuando moría [10].

[9] GRANDMAISON, L. DE, *Jesus-Christ* p.516-517; ROHDE, E., *Psiqué* (tr. W. Roces) p.147ss.

[10] IV 79.

Al orfismo se atribuye también la creencia en la transmigración de las almas, relacionada con la vida futura y la necesidad de la purificación. El alma que no ha logrado purificarse en la presente vida tendrá que reencarnarse varias veces en cuerpos de hombres o de animales hasta que consiga purificarse por completo. Las transmigraciones estaban regidas por una ley fatal. Su término era la liberación del alma, que quedaba desprendida de la cárcel del cuerpo y emancipada del ciclo de la Necesidad (κύκλος τῆς μοίρας, τῆς μοίρας τροχός).

Los adeptos del orfismo formaban asociaciones *(thyasas*, θυασοὶ), que llegaron a ser muy numerosas, y en las cuales se ingresaba mediante una rigurosa iniciación, a que eran sometidos los neófitos. En su purificación se empleaban solamente elementos puros, que eran agua, aire y fuego, exceptuando la tierra.

Influencia en la Filosofía.—La influencia de la religión olímpica en la Filosofía es nula o de poca importancia. En cambio, es innegable el influjo de las religiones populares de los misterios, bien sea directamente, o bien mediante conceptos difusos en el medio ambiente, que fueron asimilados por los filósofos. Hay tres teorías: la primera sostiene la dependencia de los filósofos, especialmente de los presocráticos, respecto de las doctrinas órficas. En concreto, se señalan elementos órficos en Tales, Anaximandro, Anaxímenes, los pitagóricos, Jenófanes, Parménides, Heráclito, Empédocles y Platón, así como en varios poetas, como Píndaro, Esquilo y Eurípides. La segunda defiende la influencia recíproca entre los misterios y la Filosofía (Ed. Meyer). La tercera se inclina a la dependencia común, tanto de los misterios como de la Filosofía, respecto del movimiento religioso del siglo VI (Joel, Gilbert, Diès). Esta es quizá la posición más aceptable y la más conforme a la realidad.

Es difícil señalar en concreto el alcance de esas influencias. Como puntos más o menos coincidentes, podemos indicar: *a)* el concepto de *Naturaleza* común a todas las cosas, en el cual late un vago fondo de panteísmo procedente quizá de la primitiva religión agraria. En el orfismo aparece Zeus como el principio, el medio y la fuente de donde se derivan todas las cosas [11]. *b)* El concepto de lo *divino* como una realidad inmanente a todas las cosas. *c)* La idea del *retorno cíclico*, mediante la repetición de los sucesos y de las cosas particulares, en que se pasa alternativamente de la unidad a la pluralidad y de la pluralidad a la unidad. Esta repetición cíclica es concebida por Anaximan-

[11] Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα. Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται (DIELS, 1B6).

dro como pena y expiación de un pecado de injusticia. *d)* La creencia en una ley cósmica fija y fatal (μοῖρα), que a la manera de una justicia preside y regula todos los acontecimientos (Anaximandro, Heráclito, Parménides). *e)* La entonación solemne, semejante a la de las antiguas cosmogonías, que adoptan algunos filósofos para hablar del origen de las cosas (Empédocles, Parménides). *f)* Ciertas coincidencias con las cosmogonías órficas pueden apreciarse en Tales, que hace derivar todas las cosas del agua; en Anaximandro, que indica el fango como origen de los seres vivientes; en Anaxímenes, que considera el alma como aire y aliento. En Pitágoras tenemos el principio de un vasto movimiento que tiene grandes afinidades con el orfismo, coincidiendo con él en su concepto dualista del alma y del cuerpo, en la creencia en la inmortalidad y transmigración de las almas, en el anhelo de salvación y en las prácticas de purificación, si bien los pitagóricos la buscaban no tanto por medios rituales cuanto por medios intelectuales (Matemáticas y Música). Coinciden también en su agrupación en asociaciones y en el secreto de escuela. *h)* Quizá pueda relacionarse con ciertos conceptos del orfismo la personificación que hace Heráclito de la sustancia originaria en las Furias (Erinas), las cuales juzgan y condenan todas las cosas en la vía de retorno. Empédocles contrapone la unidad universal, producto del Amor, a la disgregación de la multiplicidad por obra de la Discordia. Estas dos fuerzas contrarias, como también los cuatro elementos, se hallan también en escritos órficos. Quizá pudiera tener fondo órfico el misticismo del poema de las *Purificaciones*, aunque también puede relacionarse con otros misterios dedicados a divinidades sicilianas. En el poema de Parménides aparece la encrucijada en forma que evoca la σχίσις (Y) órfica. Platón alude repetidamente a los órficos. Pero los elementos en que coinciden con ellos—la preexistencia del alma, la inmortalidad, la transmigración, el cuerpo como tumba del alma (σωμα - σῆμα), el mito de Er el Panfilio, el del huso de Ananke, Adrastea, o sea la Necesidad, guardiana de todo el Demiurgo *(Fedro* 248)—son más bien de procedencia pitagórica. También se encuentran elementos órficos en Epiménides. Epicarmo y en el poeta Píndaro [12].

f) TEOGONÍAS Y COSMOGONÍAS.—Dice Aristóteles que el mito es ya una forma primitiva de Filosofía [13]. Las cosmogo-

[12] ZELLER-MONDOLFO, o.c., I p.163-164.
[13] *Met.* I 2,982b.

nías son un intento de jerarquizar los dioses de la Mitología y a la vez de explicar el origen del mundo.

Homero pone como principio de todas las cosas al Océano y Tetis [14].

En Hesíodo (*Teogonía*, *Trabajos y Días*) el origen primario de todas las cosas es el *Caos*, o el abismo insondable, al que sigue la *Tierra* (Gaia), redonda (εὀρύστερνος, στρογγύλη) y después el *Tártaro*, que está en las profundidades de la Tierra. La misma distancia que hay de la Tierra al Cielo hay desde la superficie de la Tierra al Tártaro. Una bola de bronce que cayera desde el Cielo tardaría nueve días en llegar a la Tierra, y otros tantos en llegar de la Tierra al Tártaro [15]. En el principio existía también *Eros*, que es la fuerza motriz y generadora y el más hermoso de los dioses.

Del Caos se derivaron en parejas *Erebo* y la *Noche*, de éstos nacieron el *Eter* y el *Día*. De la Tierra nació el *Cielo* (Ouranós), que es la morada de los dioses, y después los grandes *Montes*, en los que habitan los dioses y las ninfas, y también el *Mar* (Pontos). La genealogía se prolonga con la larga serie de los *Keres*: *Némesis*, el *Error*, la *Discordia*, etc.

Quedan varias versiones distintas de las cosmogonías órficas [16]. La más corriente describe el proceso de la formación de los seres de la siguiente manera: 1.º El principio de todas las cosas es *Cronos* (el Tiempo), junto con el cual existía desde toda la eternidad la ley fatal de la Necesidad (Adrasteia). 2.º De Cronos nacieron *Eter*, *Caos* y *Erebos*. 3.º Cronos formó en el Eter un huevo brillante como la plata y de él nació *Phanés* (brillante), que es el Protógonos de los dioses. Phanés es el creador del Universo. Tenía alas de oro, dos cabezas, una de toro y otra de león; cuatro ojos y los dos sexos. Se identifica con Zeus, Eros, Pan, Metis, Herikepaios (el pronto devorado), con Príapo y con Dionysos. Otras versiones explican que el Huevo primitivo se rompió en dos pedazos, de los cuales salieron el *Cielo* y la *Tierra*. 4.º De Phanés procede su hija la *Noche*. De la unión de ambos nacieron la *Tierra* (Gaia), el *Cielo* (Ouranós) y la *Luna*. 5.º De la unión de la Tierra y el Cielo nacieron la serpiente *Equidna*, las Parcas, *Clothos*, *Láquesis* y *Atropos*, y además otros seis hijos, de ellos tres cíclopes, que fueron *Brontes* (el Trueno), *Steropes* (el Relámpago) y *Argés*, y tres

[14] *Ilíada* XIV 201.302.

[15] *Teogonía* 720ss.

[16] ARISTÓFANES, *Las aves* 693ss; PLATÓN, *Cratilo* 402b; *Timeo* 40d; *Filebo* 66c; ARISTÓTELES, *Met.* I 3: 983b; 1071b; 1091b; EUDEMO; APOLONIO DE RODAS, *Argonautica* 494ss; DAMASCIO, *De prim. princ.* 123; KERN, *Orphicorum Fragmenta*.

gigantes de cien brazos: *Cottos, Giges* y *Briareos.* 6.º Enterado Ouranós de que sus hijos pretendían destronarle, los encerró en el Tártaro. Pero entonces Gaia produjo los *Titanes,* y además a *Cronos, Rhea, Océano, Tethys,* etc. 7.º Cronos prevaleció en la lucha. Mutiló a su padre, Ouranós, y se casó con su hermana Rhea. Para que no le arrebataran el poder fue devorando a los hijos conforme fueron naciendo. Pero Rhea salvó a *Zeus,* engañando a Cronos dándole una piedra, que se tragó creyendo que era Zeus. Rhea envió a Zeus a Creta, donde fue criado por los *Kuretes.* 8.º Zeus llegó a ser el dios principal, quedando constituido en «principio, medio y hacedor de todas las cosas». Prosiguió la creación del Universo, y se casó con su madre, Rhea (convertida en Demeter), de cuyo matrimonio nació una hija llamada *Koré,* o *Perséfona.* Esta fue violada por Zeus, y nació Dionysos. El niño fue robado por los Titanes a sus guardianes los Kuretes, lo despedazaron y lo comieron. Zeus fulminó a los Titanes con el rayo que le forjaron los Cíclopes, a los cuales libertó del Tártaro. Resucitó a Dionysos, el cual se convierte en el dios del orfismo. De las cenizas de los Titanes nacieron los hombres, los cuales tienen, por lo tanto, una doble naturaleza, una pecadora, heredada de los Titanes, y otra divina, derivada de Dionysos, cuyas carnes comieron los Titanes.

La genealogía órfica procede por parejas en seis etapas: 1.º, Chronos, Eter y Caos; 2.º, Phanés (luz) y Noche; 3.º, Ouranós y Gaia (Cielo y Tierra); 4.º, Cronos y Rhea; 5.º, Zeus y Perséfona; 6.º, Dionysos, «con el cual se interrumpe el orden del canto» [17].

Orfica es también la cosmogonía transmitida por JERÓNIMO DE RODAS y HELÁNICO DE MITILENE (s.V), recogida por Damascio, y que O. Kern considera la más antigua de todas. En el principio solamente existía un caos formado de agua y fango (ὕλη), el cual se endureció, formando la Tierra. De aquí se formó un dios-serpiente con alas y tres cabezas, de dios, de toro y de león, llamado *Chronos* y *Heracles.* Junto con éste existía la *Necesidad* (Ananké, Adrasteia), que domina sobre todo el Cosmos. Chronos engendró el *Eter,* el *Caos* y el *Erebo,* y además un huevo, del cual salió el *Protógonos,* que tenía cabeza de toro, rematada por una serpiente con alas de oro. Nacen después *Zeus,* el ordenador de todas las cosas; después *Pan* y un globo de cristal, que se partió en dos mitades, las cuales formaron el *Cielo* y la *Tierra.* De la unión de éstos nacieron otros seres, que fueron *Moires, Hekatonchires* (Briareo, el gigante de

[17] PLATÓN, *Filebo* 66c.

cien brazos), los *Cíclopes*, a todos los cuales arrojó Ouranós al Tártaro, mientras que Gaia, irritada, engendró los *Titanes*.

Esta prolija literatura—que volverá a reproducirse aún más exagerada en el gnosticismo—aparece, con pocas variantes, en otras genealogías atribuidas a MUSEO (probablemente obra de Onomácrito), al poeta EPIMÉNIDES DE CRETA (s.VI-V), a ACUSILAO DE ARGOS (s.VI), que escribió *Genealogías*, y a FERÉCIDES DE SIRO (s.VII-VI) [18].

Otros autores, como FOCO DE SAMOS (s.VI?), a quien se atribuye una *Astrología náutica;* CLEÓSTRATO DE TENEDOS (s.VI), que escribió *Astrología* o *Phainomena;* TEÁGENES DE REGIUM (s.VI), pertenecen ya al ciclo de la sabiduría jónica [19].

2. **La sabiduría gnómica.**—Atribuidas a los llamados *Siete Sabios*, se conserva un buen número de sentencias morales y políticas, expresadas en forma lacónica, muy semejante a nuestros «refranes» españoles. Contienen admoniciones de moderación, prudencia, dominio de sí mismo, resignación, veracidad, respeto a los padres y reverencia a las leyes. Son un ejemplo de la sabiduría práctica popular de los griegos, entre los cuales las γνῶμαι (sentencias) llegaron a constituir un género literario, de que tenemos un modelo en Hipócrates (aforismos). La colección más antigua que poseemos fue encontrada en una tableta de piedra del siglo III después de J. C., destinada probablemente a uso escolar, aunque en ella no figura el nombre de los Siete Sabios [20].

La leyenda de los *Siete Sabios* se forma hacia principios del siglo VI. La referencia más antigua es un texto de Platón en el *Protágoras*, donde aparecen en conexión con el culto de Apolo en Delfos [21]. La leyenda se consolida más tarde, pero el número y los nombres de los *Sabios* varían desde siete hasta diecisiete, que contaba Hermippo [22]. En todas las listas figuran cuatro de ellos, que son TALES DE MILETO, BÍAS DE PRIENE,

[18] DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* 2 (Museo), 3 (Epiménides), 7 (Ferécides), 9 (Acusilao).

[19] DIELS, ibid., 5 (Foco), 6 (Cleóstrato), 8 (Teágenes).

[20] DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum* III n.1268.

[21] «Desde tiempos antiguos ha habido (sabios), entre cuyo número se contaron Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene y nuestro Solón, y Cleóbulo de Cnidos, y Misón de Khenas, y el séptimo fue Quilón de Esparta, todos ellos... amantes y discípulos de esta sabiduría, los cuales, de común acuerdo, consagraron a Apolo, en el templo de Delfos, una primicia de su sabiduría, grabando aquellas palabras que todos celebran: «Conócete a ti mismo» y «Nada con exceso»... Esta era la forma de la filosofía de los antiguos, una concisión lacónica» (*Protágoras* 343d).

[22] DIÓGENES LAERCIO, *Prooem.* I 1,40ss.

PÍTACO DE MITILENE (h.569) y SOLÓN DE SALAMINA (arconte de Atenas en 595-3). En otras figuran QUILÓN DE ESPARTA (h.598), CLEÓBULO DE RODAS, O DE CNIDOS, MISÓN DE KHENAS, PERIANDRO DE CORINTO (h.535), PITÁGORAS, EPIMÉNIDES, FERÉCIDES, ANARCASIS, PISÍSTRATO, TEOGNIS, FOCÍLIDES, ACUSILAO, ARISTODEMO, LASOS DE HERMIÓN, LEOFANTO, ORFEO y LINO.

Son completamente legendarias sus reuniones en Panionion y Delfos, como también la anécdota del pescador que sacó del mar un trípode de oro. Consultado el oráculo de Delfos sobre a quién le correspondía, contestó: «Al más sabio». Enviado a uno de ellos, éste lo remitió a otro, y fue pasando sucesivamente por los siete, hasta llegar a Solón, que lo ofreció a Apolo en el templo de Delfos.

Como ejemplo de este género de sentencias, citaremos: Nada con exceso (Μηδὲν ἄγαν). Conócete a ti mismo (γνῶθι σεαυτόν). Respice finem. Nosce tempus opportunum. Ama tamquam ossurum. Modus optimus. In medio virtus. Honra a los dioses. Estudia lo bueno. Juzga lo que no ves por lo que ves. No pretendas tener más razón que tus padres. Siempre es oscura para los hombres la mente de los dioses. Modestus in prosperis, fortis in adversis. Agrada a todos los ciudadanos si permaneces en la ciudad, esto atrae la mayor simpatía. Un estilo muy independiente suele hacer estallar la desgracia dañosa. Lo mejor de todo es la medida. Cállate aunque sepas. No te fíes de todos. La mayor parte de los hombres son malos. Escucha mucho y habla poco [23].

BIBLIOGRAFIA

Filosofía de los griegos

ADAMSON, R., *The Development of Greek Philosophy* (Edimburgo 1908).
ADORNO, FRANCISCO, *La filosofia antica* vol.1 (Milano, Feltirnelli, 1961).
ADRADOS, F. R., *Historia griega e historia del mundo:* Rev. de Occidente (abril 1964) n.13 p.19-43.
ARMSTRONG, A. M., *Introduction to ancient Philosophy* (Londres 1947; ³1957).
APPELT, O., *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (Leipzig 1921).
ARNIM, H. VON, *Die europäische Philosophie des Altertums* (Leipzig 1913, 1923).
ASTER, E. VON, *Geschichte der antiken Philosophie* (Berlin 1920).
BAEUMKER, CL., *Das problem der materie in der griechischen Philosophie* (Münster, Aschendorff, 1890).
BAUCH, B., *Das substanzproblem in der griechischen Philosophie* (Heidelberg 1910).

23 DIELS, 10.

Baudry, J., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque.*
Barth, H., *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. I. Altertum und Mittelalter* (Basilea 1947).
Beare, J. J., *Greek Theories of elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle* (Oxford 1906).
Benn, A. W., *The Greek Philosophers* (Londres 1882; ²1914).
— *History of ancient Philosophy* (Londres 1912).
Bénart, C., *La Philosophie ancienne* (París 1885).
Bécker, O., *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen in frühgriechischen Denken* (Berlín 1937).
Berger, H., *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen* (Leipzig ²1903).
Bethe, E., *Un milenio de vida griega antigua* (Barcelona, Labor, 1937).
Bidez, J., *Eos, ou Platon et l'Orient* (Bruselas 1945).
Bignone, E., *Studi sul pensiero antico* (Nápoles, Loffredo, 1938).
Bobba, R., *Saggio sulla filosofia greco-rñmana* (Torino 1881).
Bogliolo, L. de, *La Filosofía antigua.* Trad. G. Feyles (Uruguay-Chile, Argentina, Ed. Difusión, 1953).
Bonafede, G., *Storia della filosofia greco-romana* (Firenze 1948).
Brandis, C. A., *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie* (Berlín 1835-1836) 3 tomos, 6 vols.
— *Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkung in römischen Reiche* (Berlín 1835-1860; 1862-1864) 2 vols.
Brochard, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (París 1926; 1930).
Burckhardt, J., *Historia de la cultura griega* (Madrid, Rev. Occ., 1935-1945; Barcelona, Iberia, 1947).
Burnet, J., *Early greek Philosophy* (Londres 1892; Nueva York 1957).
— *Greek Philosophy: I. Thales to Plato* (Londres 1914; ³1920).
— *La aurora de la Filosofía griega* (México, Argos, 1944).
Capelle, W., *Die griechische Philosophie* (Berlín ²1953-4). (Trad. española, Madrid 1961.)
Carlotti, G., *Storia critica della filosofia antica* (Firenze 1931).
Casel, O., *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Berlín 1919).
Celada Abad, B., O. P., *La Filosofía antes de los griegos:* Sefarad 3 (Madrid 1943) 195-226.
Cornford, F. Mc, *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical Thought* (1952).
— *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of western Speculation,* 1912 (Nueva York 1957).
Chevalier, J., *Histoire de la pensée:* I. *La Pensée antique* (París, Flammarion, 1955).
Diels, H., *Über die ältesten Philosophieschulen der Griechen:* Phil. Aufsatze Ed. Zeller gewidmet (Leipzig 1887) 239ss.
Di Napoli, G., *L'idea dell'essere da Parmenides ad Aristotele:* Riv. Fil. Neosc. 39 (Milano 1947) 3.°, 159-237.
— *La concezione dell'essere nella Filosofia greca* (Milano, Marzoratti, 1955).
Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Plato à Copernic* (Paris 1913ss).
Erdmann, J. E., *A History of Philosophy* vol.1 (1910).
Eucken, R., *Die Lebensanchauungen der grossen Denker* (Leipzig 1890).
Farrington, B., *Greek Science. Its meaning for us: Thales to Aristotle* (1944).
Ferrero, R., *Introducción al pensamiento griego:* Rev. Univ. Cat. del Perú 14 (1946) 180-199.

FESTUGIÈRE, A. M. J., *Liberté et civilisation chez les grecs* (París, Revue des Jeunes, 1947).
FIORENTINO, F., *Saggio storico sulla filosofia greca* (Firenze 1865).
FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua* (Madrid, Jorro, 1931).
FULLER, B. A. G., *History of Greek Philosophy* (Nueva York 1923-1931) 3 vols.
GALIANO, M. F.-ADRADOS, F. R., *El concepto del hombre en la Grecia antigua* (Madrid, Fac. Filos. y Letras, 1955).
GALLI, G., *Due studi di filosofia greca* (Torino 1950).
GARCÍA BACCA, D., *Sobre Estética griega* (México 1943).
GENTILE, P., *Il Genio della Grecia* (Roma 1947).
GERCKE, A., *Geschichte der Philosophie* (Leipzig [4]1932).
GIGON, O. A., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides* (Basilea 1945).
GLOTZ, G., *La civilisation égéenne* (París [2]1937).
GÓMEZ ARBOLEYA, E., *La polis y el saber social de los helenos*: Rev. Est. Pol. 45 (Madrid 1952) 49-63.
GOMPERZ, TH., *Griechische Denker* (Leipzig 1893-1909; [4]1931).
— *Pensadores griegos* (Asunción del Paraguay, Guarania, 1951).
GORDON, P., *L'image du monde dans l'Antiquité* (París 1949).
GREGORIO Y MARTÍNEZ DE PINILLOS, ROMÁN, *Historia de la Filosofía* (Madrid, Sucesores de Hernando, 1911).
GRENET, P.-B., *Histoire de la philosophie ancienne* (París, Beauchesne, 1960; vers. esp. Barcelona 1970).
GUTHRIE, W. K. C., *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* (Londres 1950; Nueva York 1960).
HACK, R. K., *God in greek Philosophy to the time of Socrates* (Princeton 1931).
HATZFELD, J., *La Grèce et son héritage* (París, Aubier, 1945).
HERBERTZ, R., *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie* (Berlín 1913).
HOFFMANN, E., *Die griechische Philosophie bis Platon* (Heidelberg 1951).
HONIGSWALD, R., *Die Philosophie des Altertums* (Leipzig 1924; Berlín 1930).
HOWALD, E., *Ethik des Altertums* (Munich 1926).
HUIT, CH., *La Philosophie de la nature chez les anciens* (París, Fontemoing, 1901).
JAEGER, W. W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* I, II (Berlín 1944); III (Oxford 1945; Berlín 1947).
— *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (México, FCE, 1944-1946; 1957) 3 vols.
— *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953).
— *La Teología de los primeros filósofos griegos* (México, FCE, 1952).
— *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos*: Rev. Est. Pol. 67 (Madrid 1953) 17-48.
JAMES, ADAM, *The religious Teachers of Greece* (Edimburgo, Clarke, [2]1923).
JOEL, K., *Geschichte der Antiken Philosophie* (Tubinga 1921).
— *Der Ursprung der Philosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena 1903).
KAFKA, G., *Die Vorsokratiker* (Munich, Reinhardt, 1921).
KIRK, G. S., y RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers* (1957).
KRANZ, W., *Kosmos. Mensch in der Vorstellung frühes Griechentums* (Gottingen 1938).
— *Die griechische Philosophie, zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt* (Leipzig 1938; 1957).
— *Die Kultur der Griechen* (Leipzig 1947).
LA VIA, V., *Il problema della fondazione della Filosofia e l'oggetivismo antico* (Varese 1936).

LABERTHONIÈRE, *L'Idealisme grec et le réalisme chrétien* (París 1905).
LEO, F., *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig 1901).
LEVI, A., *Storia della filosofia romana* (Firenze 1949).
MAZZANTINI, L., *La Filosofia nel filosofare umano: I. Storia del pensiero antico* (Roma, Marietti, 1949).
MEYER, H., *Geschichte der alten Philosophie* (Munich, Kösel und Pustet, 1925).
— *Geschichte der Abendlandsanschauung* I (1947).
MONDOLFO, R., *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana* (Milano 1929).
— *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana* (Bs. Aires, Losada, 1942; [2]1945).
— *L'Infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze, Le Monnier, 1934).
— *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales* (Tucumán 1943; Buenos Aires, Columba, 1956).
— *Los moralistas griegos* (Bs. Aires, Imán, 1941).
— *Breve síntesis de la Filosofía griega* (Bs. Aires, Losada, 1953).
MOLINA, E., *La herencia moral de la Filosofía griega: Atenea* 2.° (Santiago de Chile 1936).
MONTERO DÍAZ, S., *El individualismo político en el pensamiento griego:* Cisneros 11 (Madrid 1946) 9-27.
MUÑOZ ALONSO, A., *La transcendencia de Dios en la Filosofía griega* (Murcia 1947).
NATORP, P., *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisproblems in Altertum* (Berlín 1884).
NAVARRO MONZÓ, J., *Las escuelas de Atenas* (Montevideo 1926).
NERY, P. J. DE CASTRO, *Evoluçao do pensamento antigo* (Porto Alegre [2]1944).
NESTLE, W., *Griechischen Studien* (Stuttgart 1948).
— *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart 1946).
— *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940).
— *Historia del espíritu griego (desde Homero hasta Luciano)* (1961).
NICOL, ED., *La idea del Hombre* (1947).
NILSSON, M. P., *Griechischer Glaube* (Berna 1950).
— *Les croyances religieuses de la Grèce antique* (1955).
PALHORIES, F., *L'héritage de la pensée antique* (París, Alcan, [2]1937).
PFISTER, F., *Einführung in die Philosophie des Altertums* (Würzburg 1948).
POHLENZ, M., *Der Hellenische Mensch* (1948).
PRA, M. DAL, *Il pensiero occidentale.* Vol.1: *La filosofia antica e medievale* (Firenze 1960).
PRAECHTER, K., *Die Philosophie des Altertums:* Überweg, Grundris der Gesch. der Philos. I (Berlín 1926; [13]1954).
PRÓ, D., *Interpretación del ser en la Filosofía griega:* Humanitas 1 (Tucumán 1953) 41-97.
RÁBADE ROMEO, S., *La creación en la filosofía griega:* Estudios Mercedarios 16 (1960) 63-84.
RENOUVIER, CH., *Manuel de Philosophie ancienne* (París 1945).
REY, A., *La science dans l'Antiquité* (París 1930-1946) 4 vols.
REYES, A., *La crítica en la edad ateniense (600-300 a. J. C.)* (México 1941).
REYMOND, A., *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine* (París 1924).
RITTER, H.-PRELLER, L., *Historia Philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta* (Hamburgo 1836, Wellmann, E., Gotha [9]1913).
RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* (París 1906).

— *Les grands courants de la philosophie antique* (París, Colin, 1929; [2]1932).
ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (París 1923; 1948).
— *El pensamiento griego y los orígenes del conocimiento científico* (Barcelona, Cervantes, 1926).
— *La morale antique* (París 1938).
— *La pensée hellénique des origines à Épicure* (París 1942).
RODIER, G., *Études de philosophie grecque* (París 1926; [2]1957).
ROMERO, L. J., *La concepción griega de la naturaleza humana*: Humanidades 28 (La Plata [Argentina] 1940) 415-430.
ROTTA, P., *La filosofia greca e romana* (Milano, Vita e Pensiero, 1940).
RUEFNER, V., *Grundbegriffe griechischer Wissenschaftlehre* (Bamberg, Meisebach, 1949).
RUGGIERO, G., *La filosofia greca* (Bari, Laterza, 1917) 2 vols.
SARTON, G., *A History of science. Hellenistic science and culture in the last three centuries* (Londres 1959).
SCHAAF, H., S. I., *Philosophia antesocratica* (ad usum privatum) (Roma 1912).
SCHUHL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à un étude de la philosophie platonicienne* (París, Alcan, 1934; Presses Univ. de France, [2]1949).
SCHURÉ, ED., *El milagro helénico. Historia oculta de Grecia* (Barcelona, Biblioteca Orientalista, 1931).
SCHWARTZ, E., *El sentido histórico de los griegos*: Rev. Occ. 7 (Madrid 1924) 43-68.
SCHWEGLER, A., *Geschichte der griechischen Philosophie* (1859; [3]1882).
SNELL, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* (Torino 1951).
SCIACCA, M. F., *Studi sulla filosofia antica* (Nápoles 1938).
SORTAIS, G., *Histoire de la Philosophie ancienne* (París 1912).
STENZEL, J., *Metaphysik des Altertums* (Munich 1931).
STRUMPEL, L., *Geschichte der griechischen Philosophie* (Leipzig 1854-1861).
TANNERY, P., *Pour l'histoire de la science hellène* (París 1887).
TAYLOR, M. E. J., *Greek Philosophy an Introduction* (O. N. Y. 1924).
TOYNBEE, A. G., *Hellenism. The History of a Civilization* (Londres 1959).
— *La civilización helénica* (1960).
VERBEKE, G., *Les idéals culturels de la Grèce*: Rev. Néosc. de Philos. (Louvain 1948).
WEBER, P., *La Philosophie grecque* (Lausana 1941).
WEIL, SIMONE, *La Source grecque* (1953).
WERNER, CH., *La Philosophie grecque* (París, Payot, 1938, 1946).
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Der Glaube der Hellenen* (Berlín 1931-1932) 2 vols.
WINDELBAND, W., *Geschichte der abenländischen Philosophie im Altertum* (Munich 1888; [4]1923). Editada por A. Goedeckemeyer.
— *Geschichte der alten Philosophie* (Munich 1912).
WUNDT, M., *Geschichte der Griechische Ethik* (Leipzig 1908).
YURRE, G. DE, *Historia de la Filosofía griega. Desde Tales hasta Aristóteles* (Vitoria, Seminario, 1954).
ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung (Tubinga 1844-1852).
— *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (Tubinga 1855-1868). Tres partes, 5 vols. (Zeller cuidó personalmente sus ediciones hasta la quinta [1891]. La quinta fue preparada por F. Lortzing y W. Nestle [1920-1921]: I, 1-I, 2, Presocráticos; II, 1, Sócrates, socráticos, Platón, Academia Antigua; II, 2, Aristóteles, peripa-

téticos antiguos; III, 1, Filosofía postaristotélica; III, 2, Filosofía postaristotélica.) Reimpresión fotográfica de la edición de Leipzig 1920-23, 6 vols., G. Ohms (Hildesheim 1960).

ZELLER, E.-MONDOLFO, R., *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (Firenze 1932-1938) I, 1 y 2. (El proyecto completo de la obra abarca 17 volúmenes.)

ZELLER, E., *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (Leipzig 1883; [13]1928) (Nestle).

ZIEBARTH, E., *Das griechische Vereinswesen* (Leipzig 1896).

ZUBIRI, X., *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) p.379-421.

Religión griega

BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile* (París, Gabalda, 1912).

BOULANGER, A., *Orphée* (París 1925).

— *Le salut dans l'Orphisme* (París 1940).

BOYANCÉ, A., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París 1937).

BRÉMOND, A., *La Pitié grecque* (París, Blond, 1914).

DALATTE, A., *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques* (París, Les Belles Lettres, 1934).

FAIRBANKS, A., *A Handbook of Greek Religion* (Nueva York 1910).

FAUX, A., *L'orphisme et S. Paul*: Rev. d'Hist. Ecclésiastique (Louvain 1931).

FOUCART, P., *Les mystères d'Éleusis* (París 1914).

FESTUGIÈRE, A. M. J., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile* (París 1937).

GILBERT, O., *Griechische Religionsphilosophie* (Leipzig 1911).

GRUPPE, O., *Die griechische Kulte und Mythen* I (1887).

— *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (Munich 1906). (En I. Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* V 2.) (Excelente.)

GUTHRIE, W. K. C., *Orpheus and greek Religion* (Londres 1935).

HARRISON, J., *Prolegomena to the study of Religion* (1908) c.9-12.

HUBY, J., *Christus. Manual de historia de las religiones* (Barcelona, Poliglota, 1929).

JAEGER, W., *La Teología de los primeros filósofos griegos* (México-Buenos Aires 1952).

KERN, O., *Orphicorum fragmenta* (Berlín 1922).

— *Orpheus* (Berlín 1920).

— *Religion der Griechen* (Berlín 1926).

— *Métis und Orpheus* (Halle 1939).

KÖNIG, FR., *Cristo y las religiones de la tierra*, vers. esp., 3 vols. (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960).

LAGRANGE, M. J., O. P., *Les Mystères. L'Orphisme* (París, Lecoffre, 1937).

— *Les mystères païens et le mystère chrétien* (sobre el libro de A. Loisy): Rev. Biblique (1920) 420-446.

LINDFORTH, I. M., *The arts of Orpheus* (Berkeley [California] 1941).

MAGNIEN, V., *Les mystères d'Éleusis* (París 1902).

MACCHIORO, V., *Zagreus. Studi intorno al orfismo* (Firenze 1929).

MAURY, A., *Histoire des Religions de la Grèce antique* (París 1857-1859).

— *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Âge* (París 1860).

MENARD, L., *De la morale avant les philosophes* (París 1860).

MOULINIER, L., *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique* (París, Belles Lettres, 1955).

PINARD DE LA BOULLAYE, H., *El estudio comparado de las religiones* (Madrid, FAX, [2]1945).

QUANT, W., *Orphici hymni* (Berlín 1941).

RIVIÈRE, J. MARQUÉS, *Histoire des doctrines ésotériques* (París, Payot, 1940).
ROHDE, E., *Psyché. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tubinga [10]1925).
— *La inmortalidad del alma entre los griegos* (Madrid, Europa, 1942).
— *Psiqué. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad. Wenceslao Roces (México, FCE, 1948).
TACCHI VENTURI, P., S. I., *Historia de las religiones* (Barcelona, Gustavo Gili, 1945-1947). T.2, 75ss. *(La religión griega antes de Alejandro,* por N. Festa.)
ZIELINSKI, TH., *La religion de la Grèce antique*. Trad. por A. Fichelle (París 1926).
WIDE, S. - NILSSON, P., *Griechische und römische Religion* (Leipzig - Berlín 1922).
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Der Glaube der Hellenen* (Leipzig-Berlín 1932).

PARTE I

La Filosofía antes de Sócrates

PRELIMINARES

La invasión dórica en el siglo XII obligó a emigrar a los jonios, los cuales buscaron refugio en las costas e islas adyacentes del Asia Menor, fundando numerosas colonias, consolidadas en el siglo VIII por una nueva oleada de emigraciones. En esas colonias (Mileto, Efeso, Clazomenes, Samos...), en contacto directo con las culturas del Oriente próximo, nace la Filosofía.

La importancia de este período es extraordinaria. El hecho de que la Filosofía griega culmine en los grandes pensadores atenienses del siglo IV ha repercutido sobre los que les anteceden, haciéndoles aparecer con el carácter de precursores. Ciertamente lo son, en cuanto que preparan el advenimiento de las grandes concepciones sistemáticas helenas. Pero tienen por sí mismos un alto valor. Aun cuando Grecia no hubiese llegado a las cumbres de Platón y de Aristóteles, solamente las especulaciones de los presocráticos le darían derecho a ocupar un puesto destacado en la historia del pensamiento.

El siglo y medio que transcurre entre Tales de Mileto y los sofistas constituye un período sumamente rico de vida intelectual. En contraste con la lentitud oriental, el pensamiento heleno sorprende por su brillante rapidez. Apenas comienzan a filosofar los griegos, imprimen a la especulación un impulso y un ritmo desconocidos hasta entonces. La Filosofía, recién nacida en las primeras respuestas de los milesios al problema de la Naturaleza, se remonta rápidamente a las audaces concepciones de Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas.

El panorama intelectual es muy movido. Las controversias entre los filósofos contribuyen a afinar los conceptos y a crear una verdadera técnica filosófica. Rápidamente van surgiendo los problemas fundamentales, aunque todavía en forma embrionaria e implicados unos en otros. Aparecen también los primeros intentos de solución, aun cuando haya que reconocer que la importancia de los presocráticos consiste más en el hecho mismo de haberse planteado los problemas que en las soluciones concretas que les pudieron ofrecer.

Los presocráticos elaboran sobre la marcha muchas nociones importantísimas: de ser y de hacerse, de sustancia y accidente, de movimiento y quietud, de naturaleza común y seres particulares, de realidad y de fenómenos, de materia y espacio, de finito e indefinido, de limitado e ilimitado, de tiempo y eternidad, de conocimiento sensitivo e intelectivo, de lleno y vacío, de divisible e indivisible, de número y medida, de identidad y contradicción, de ciencia y de opinión, de causa y efecto, de orden y de ley, de responsabilidad moral y de sanción, etc., etc. [1] También se esbozan claramente las tendencias fundamentales que prevalecerán a lo largo de la Historia del pensamiento: realismo e idealismo, monismo y dualismo, mecanicismo y dinamismo, etc. En este aspecto los presocráticos pueden considerarse como «precursores» no sólo de Sócrates, sino de toda la Filosofía europea.

1. **El problema fundamental: la «Naturaleza».**—Las especulaciones de los primeros filósofos griegos se inician en torno al hecho de la mutación. Les impresionan los cambios cíclicos de las cosas, la regularidad de los movimientos celestes, el orden y la belleza del Cosmos, los fenómenos atmosféricos, la generación y corrupción de los seres. Pero contra lo que hubiera podido esperarse en la aurora misma de la Filosofía, su actitud no es de realismo ingenuo y directo. Más que las cosas particulares les preocupa la «Naturaleza». No se preguntan simplemente *qué son* las cosas, sino que tratan de penetrar más adelante, inquiriendo *de qué* están hechas, *cómo se hacen* y cuál es el *primer principio* de donde todas provienen. Esto equivale a contraponer el *ser* al *aparecer*, las *esencias* a los *fenómenos*, lo cual les lleva a preguntarse si por debajo de las apariencias sensibles existe alguna realidad estable, algún *principio*, permanente a través de las mutaciones incesantes de las cosas.

De esta manera, aun cuando el problema físico aparece planteado en función de la mutación de las cosas sensibles, éste mismo planteamiento lleva implícito un sentido ontológico más amplio. A través de la impermanencia de las «cosas» particulares buscan una realidad fija, eterna, indestructible, que ha existido siempre, de la cual salen y a la cual retornan todas las cosas, y que permanece a través de todas las mutaciones. De aquí brota el concepto, común a todos los presocráticos, de una «*Naturaleza*» (φύσις) estable e inmutable, contra-

[1] MONDOLFO, R., *Sophia* (1943) p.288ss; ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* I p.590.

puesta a la pluralidad y movilidad de las «cosas» particulares. La «Naturaleza» es la realidad que existe por debajo de todas las «cosas», y que, aunque es común a todas, se distingue de ellas. En cambio, las «cosas» múltiples, más que realidades, son apariencias mudables, inestables y de duración limitada.

Esta «Naturaleza» la entienden los presocráticos en un doble sentido: como *substratum* inmutable del ser, por debajo de todas las mutaciones de las cosas, y también como fuerza que hace llegar las cosas a ser, como una fuente inagotable de «seres».

De esta primera contraposición entre «Naturaleza» y «cosas» particulares se derivan otras varias, como son: la antítesis entre la verdadera realidad, que solamente puede ser percibida por la inteligencia, y las apariencias mudables percibidas por los sentidos; entre lo inmutable y lo móvil, entre la unidad y la pluralidad, entre el ser y el no-ser, entre lo lleno y lo vacío, entre lo limitado y lo ilimitado, etc. [2]

Asimismo, de este concepto unitario de la Naturaleza proviene el de una *Ley universal*, que rige todas las mutaciones, cuya existencia deducen del hecho de la periodicidad cíclica de los fenómenos celestes, de los movimientos ordenados de los astros, de la repetición de las estaciones del año. También se deriva el concepto de *Ciencia*, entendida como un conocimiento estable, fijo y universal, que abarca la razón de la totalidad de las cosas, en contraposición a la *Opinión*, que no rebasa la contingencia y particularidad de las realidades inestables que perciben los sentidos.

2. **El primer principio de las cosas** (ἀρχή).—Ninguno de los presocráticos llegó al concepto de espíritu. Para todos ellos la realidad es material. Pero como primer principio buscan un cuerpo que sea lo más inmaterial posible. Aristóteles hace notar que ninguno de ellos pone la tierra como primer principio [3]. Señalan elementos ligeros, sutiles, móviles, plásticos, capaces de transformarse fácilmente y de revestir las formas más diversas. Con ligeras variantes, todos coinciden en asignarle como caracteres el ser eterno, ilimitado, movilísimo, ligerísimo, penetrante, sutilísimo, inextinguible, transformable y casi incorpóreo. Es el principio del movimiento y de la vida (respiración) de todos los seres. Y de él pueden formarse infinitos seres e infinitos mundos [4].

[2] ZELLER-MONDOLFO, o.c., I p.230; II p.33.

[3] *Met.* I 8: 989a7. Jenófanes señala el fango, o sea la tierra mezclada con el agua.

[4] ZELLER-MONDOLFO, II p.188-190.218(1).228-229; COVOTTI, A., *I Pre-*

Los milesios conciben el primer principio como intrínseco a las cosas. Posteriormente se van introduciendo otros elementos extrínsecos y en cierto modo independientes de la materia, como el *Logos* de Heráclito, el Amor y el Odio de Empédocles, el *Noũs* de Anaxágoras.

3. **Método.**—La especulación griega se inicia en concreto sobre el problema cosmológico. Pero en este problema va implícito el ontológico. *Ser* y *ser físico* son para los presocráticos conceptos equivalentes. Pero en su aspiración por lograr una representación del Universo, en lugar de atenerse a la experiencia, adoptan un procedimiento preferentemente racional. En vez de observar, se dedicaron a discurrir, descuidando el testimonio de los sentidos, de los que muchos desconfían, considerándolos como fuentes de error, y recurriendo a elaborar teorías puramente racionales. De esta manera, lo que hubiera debido ser Física se convierte en Ontología, y el resultado es no sólo que el problema físico quedó sin resolver, sino que la lucha entre tantas teorías contradictorias contribuyó a crear el ambiente de escepticismo que desemboca, finalmente, en la crisis de la sofística, alcanzando al mismo Sócrates.

4. **¿Físicos o filósofos?**—Se ha discutido largamente si los primeros pensadores milesios pueden ser considerados como verdaderos filósofos, o tan sólo como *físicos* o «*fisiólogos*», como los denomina Aristóteles. En realidad, el problema cosmológico, tal como ellos lo plantean, tiene más amplitud que una simple cuestión de Física particular. No se preguntan solamente *qué son* las cosas, sino *de qué* están hechas, *cómo se hacen* y *de dónde* provienen. No inquieren solamente la causa inmediata de los fenómenos naturales, sino que indagan su *primer principio*, con lo cual puede decirse que inician al mismo tiempo la Física y la Ontología. (*Física* = φύσις = Naturaleza).

Es de notar que la contraposición que aparece desde el primer momento entre la pluralidad y la mutabilidad de las «cosas» y la unidad inmutable de la «Naturaleza» que buscan como primer principio de los seres particulares, no tiene carácter de antítesis, ni de antagonismo, ni menos aún de dilema, en que haya que elegir forzosamente uno de los términos, con la negación del otro. Para los milesios existen las «cosas», y también existe la «Naturaleza». Por esto no se les puede considerar como monistas en sentido estricto, pues aunque buscan un primer

socratici p.39(5); los presocráticos, en general, conciben el mundo como un gran animal viviente y divino dotado de respiración (hilozoísmo): τό θεῖον περιέχει ὅλην τὴν φύσιν (ARISTÓTELES, *Met.* XII 8: 1074b2).

principio único de las cosas, admiten al mismo tiempo su pluralidad real. Lo mismo hay que decir de la contraposición, sin antagonismo, entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Los milesios confían a la vez en el testimonio de los sentidos, que atestiguan la realidad y la pluralidad de las cosas particulares, y en el de la razón, que busca por debajo de ellas un principio común inmutable. La contraposición entre ambas cosas, con carácter de alternativa, se da en el monismo de Parménides.

La visión panorámica de la realidad, característica de los primeros rudimentos de la Filosofía, tiene un complemento en una pregunta que surge espontáneamente de esa misma contemplación. Existe un Cosmos ordenado, compuesto de una multitud de seres particulares, móviles, contingentes, que son percibidos por los sentidos. Pero ¿de dónde provienen esos seres? ¿Cuál es su primer principio? ¿Cómo se formó el Cosmos y quién es el que lo ha hecho?

A estas preguntas trataron de responder las cosmogonías de los pueblos antiguos, India, Egipto, Caldea. Antes de que apareciera la Filosofía en Mileto, Grecia había producido ya un amplio conjunto de cosmogonías (Hesíodo, Helánico, Homero) en que las fuerzas de la naturaleza se personificaban poéticamente en divinidades.

La gran aventura de Tales y de los primeros filósofos griegos consistió en sustituir esas divinidades por elementos naturales y fuerzas cósmicas: agua, aire, fuego, frío y calor, condensación y dilatación, etc. Es decir, que, al buscar el primer principio, el *arché* de las cosas, buscaban una realidad ontológica, pero no fuera del Universo, sino dentro de él; no encima, sino debajo de los fenómenos y de los seres particulares. Esa realidad era el primer principio y la razón última de la existencia de los seres. Todos salían de ella y todos retornaban a ella. No podía ser percibida por los sentidos, sino solamente por la inteligencia. Era una realidad eterna, necesaria, inmutable y divina, que permanecía a través de todos los cambios. O sea, que, en último término, esa realidad venía a equivaler a Dios, expresado bajo distintos nombres. Con lo cual, a pesar de las apariencias, la Filosofía seguía siendo, a su manera, una cosmogonía y una teología. Todo salía del agua, del aire, del *apeiron*, del fuego, etc. Y todas las cosas particulares retornaban a esos mismos «principios», en procesos cíclicos más o menos largos (gran año). En este sentido, en los sistemas de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides, y, en general, de todos los presocráticos, la Filosofía es a la vez una física, una cosmogonía y una teología.

5. **El «paso del mito a la ciencia».**—Los positivistas del siglo pasado saludaron con alborozo el acontecimiento del «paso del mito a la ciencia», realizado en el suelo de Grecia, y que significaría una manifestación más del «milagro helénico». Esto quiere decir que en Grecia, para explicar los fenómenos de la Naturaleza, se habrían sustituido por vez primera los espíritus por causas naturales, y la voluntad arbitraria de los dioses por leyes fijas y necesarias [5]. La expresión tiene un cierto fondo de verdad. Pero es demasiado simplista para ser exacta. El tránsito a la ciencia se realiza en Grecia, pero tampoco de una manera rápida y total. En su primer período, la Filosofía conserva todavía en gran parte la forma mitológica y antropológica. Las primeras tentativas de una representación racional del Universo arrastran por mucho tiempo un lastre considerable de mitos y alegorías. En los presocráticos perduran muchos elementos de los antiguos poemas cosmogónicos, mezclados con otros de procedencia órfica, o de una inspiración moral y religiosa muy semejante, como sucede en el pitagorismo y en Empédocles.

También perdura el antropomorfismo. Los presocráticos reflejan sobre la Naturaleza material conceptos tomados del mundo social, interpretando los fenómenos cósmicos a la manera de los problemas humanos. Personifican los elementos, y hablan de bodas, guerras, generaciones, de simpatía y antipatía, de amor y odio entre ellos [6]. Sobre los fenómenos naturales proyectan las ideas sociales de ley, de orden, de justicia cósmica, de venganza y de sanciones, a la manera del orden jurídico humano. En las especulaciones presocráticas van unidos estrechamente lo físico y lo ético, la cosmología y la antropología [7]. Aunque también es cierto que esos elementos míticos pierden la preponderancia que tenían en las cosmogonías anteriores, y desde los milesios el mundo adquiere cada vez más la figura de una gran máquina cósmica, regida por leyes naturales. La Filosofía comienza a plantear sus propios problemas y a tratar de buscarles solución por medios estrictamente racionales.

[5] COVOTTI, *I Presocratici* p.1-4.31.

[6] PLATÓN, *Sofista* 242c; MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo* p.16-17.35.

[7] ZELLER-MONDOLFO, o.c., II p.71.

CAPITULO I

La Filosofía en Mileto

1. *TALES* (fl. h.585).—Fue natural de Mileto, colonia jónica del Asia Menor. De origen fenicio, hijo de Examies y Cleobulina. Ejerció influencia política en su patria, exhortando a los milesios a unirse frente a los lidios y a los medos para salvar su independencia. Se le atribuyen viajes a Egipto, donde estudió Geometría, midió la altura de las Pirámides por su sombra y explicó las crecidas del Nilo por los vientos etesios [1]. Se distinguió como matemático y astrónomo. No escribió nada, debiendo su fama a varios inventos de carácter práctico. Predijo un eclipse de sol, que aconteció en una batalla entre medos y lidios (28 de mayo de 585), fecha que sirve de referencia para establecer su cronología. Se le atribuye la invención del teorema que lleva su nombre, la construcción de *parapegmas* (almanaques astronómicos con indicaciones cronológicas para servicio de los navegantes), el haber estudiado las Hiadas y señalado la constelación de la Osa Menor, como también la invención de un método para medir la distancia de los navíos en el mar, mediante la suma de triángulos semejantes.

Habiendo previsto, por la observación de las estrellas, una buena cosecha de aceitunas, alquiló todas las prensas de Mileto, enriqueciéndose con ello, y demostrando a la vez que «la Filosofía no era una cosa inútil» [2]. Con ese buen sentido práctico contrasta la anécdota de la vieja que se mofó de él al verle caído en un pozo por ir contemplando las estrellas: «Por tanto mirar al cielo, no se daba cuenta de lo que tenía debajo de los pies» [3].

Su nombre encabeza todas las listas de los Siete Sabios. Sus compatriotas le dedicaron una estatua con esta inscripción: Ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον σοφίῃ [4]. Un epigrama le atribuye estas hermosas palabras en el momento de morir: «Te alabo, ¡oh Zeus!, porque me acercas a ti. Por haber envejecido, no podía ya ver las estrellas desde la tierra» [5].

Consideraba el agua como primer principio de donde provienen, del cual están formadas y en el que se resuelven todas

[1] Diels, 11A16.21.
[2] Aristóteles, *Politica* I 11: 1259ab; Cicerón, *De divin.* I 49,111.
[3] Platón, *Teeteto* 174a; D. Laercio., I 1,34; Plutarco, *Sol. anim.* c.16 p.971.
[4] D. Laercio, I 1,44.
[5] D. Laercio, I 1,54.

las cosas[6]. Es un concepto corriente en las cosmogonías orientales, las cuales ponían como origen de todo un caos acuoso primordial. Así lo vemos en Homero, Hesíodo (χάος) y Ferécides de Siro, contemporáneo o poco posterior a Tales, que pone el principio de las cosas en el Ὠγενός.

Atribuía a la Tierra la forma de un gran plato oblongo, con los bordes un poco levantados. Encima de ella estaba la bóveda de los cielos, y el conjunto flotaba como un navío sobre las aguas[7].

Aristóteles y Diógenes Laercio le atribuyen la frase de que todas las cosas estaban llenas de dioses o de «demonios»[8]. Esto y su explicación del imán, al que atribuía vida y alma, indican un concepto animista de la materia[9]. Otras expresiones, como que «la mente corre velocísima sobre todas las cosas» y que «lo divino es lo que no tiene ni principio ni fin», responden indudablemente a una ideología posterior. Su admiración del orden del mundo está expresada en esta hermosa frase: κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ. Dios es lo más antiguo que existe, puesto que no ha sido engendrado[10].

2. *ANAXIMANDRO* (fl. h.560).—Natural de Mileto. Discípulo o «compañero» de Tales. Geógrafo, matemático, astrónomo y político. Dirigió una expedición de los milesios a Apolonia. Sus compatriotas, agradecidos, le dedicaron una estatua, descubierta en las excavaciones de Mileto.

Queda un fragmento de su libro en prosa sobre la Naturaleza. Se le atribuye la confección de un mapa del mundo habitado, el haber introducido en Grecia el uso del *gnomón*, la predicción de un terremoto en Esparta, el descubrimiento de la declinación del Zodíaco, haber medido las distancias entre las estrellas y calculado su magnitud[11].

6 Θαλῆς μὲν, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγός φιλοσοφίας, ὕδωρ εἶναι φησιν (ἀρχήν) (ARISTÓTELES, *Met.* I 3: 983b20). «Los antiquísimos (παμπαλαίοι) que hablaron acerca de los dioses, hicieron al Océano y a Tetis padres de todas las cosas» (*Met.* I 3: 983b20). CIC., *De natura deor.* I 10,25; D. LAERCIO, I 27.

La interpretación de Aristóteles, en el sentido de la necesidad del agua para que germinen las semillas (*Met.* 983b22), es posible que no refleje exactamente el pensamiento de Tales, sino el de Hippon, que en el siglo V trató de resucitar su Cosmogonía. Tampoco cabe ver en ese concepto una alusión al fluir universal de todas las cosas.

7 DIELS, 11A14.15; ARISTÓTELES, *De caelo* II 13: 294a28. SÉNECA le atribuye la explicación de los terremotos por el movimiento de las aguas (*Nat. Quaest.* III 14).

8 Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (ARISTÓTELES, *De anima* I 5: 411a7). τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (D. LAERCIO, I 27).

9 ARISTÓTELES, *De anima* I 2: 405a19.

10 D. LAERCIO, I 35.

11 DIELS, 12A1.4; D. LAERCIO, II 1-2; PLINIO, *Hist. Nat.* II 8,31.

Es el iniciador de la Astronomía griega y el más eminente de los milesios. Amplía la visión de Tales, aspirando a una concepción general del Universo. Inicia una verdadera Cosmología, prescindiendo de elementos mitológicos, y formula un conjunto de ideas que pasarán a los siguientes presocráticos.

a) FÍSICA.—Se propone el problema de la Naturaleza en el mismo sentido que Tales. No se pregunta *qué son* las cosas, sino *de dónde* proceden, *de qué* están hechas y *cómo* se hacen. Como primer principio (ἀρχή), señala el ἄπειρον (lo ilimitado, lo indefinido, lo indeterminado). No se trata de la infinitud en abstracto, sino de una materia primordial, ilimitada, homogénea, indeterminada, incualificada, eterna, imperecedera,(ἀθάνατον), inmutable, incorruptible (ἀνώλεθρον), inagotablemente fecunda, generadora de todos los seres y a la cual todos retornan. Viene a ser una especie de nebulosa, o materia plástica, proteiforme, equivalente al *caos* de las antiguas cosmogonías, que no es ni agua, ni tierra, ni aire, ni fuego, sino anterior a todas las determinaciones y a todos los contrarios. Aristóteles la interpreta como una mezcla confusa de elementos (μίγμα), los cuales se van separando después por el movimiento [12]. El ἄπειρον queda «fuera del cielo», envuelve, contiene y gobierna todas las cosas [13].

Para explicar la formación de las cosas propone un proceso de *separación* (ἔκκρισις, ἀπόκρισις), o de diferenciación de contrarios. Dentro de la masa confusa del ἄπειρον, agitado por un movimiento eterno, se producen remolinos, que dan por resultado su separación en porciones, de cada una de las cuales se forman otros tantos mundos, o cosmos esféricos y limitados (κόσμος, οὐρανός). Con esta contraposición entre los cosmos limitados (πεπερασμένοι) y el ἄπειρον ilimitado queda definida la oposición fundamental entre «finito» e «infinito» o ilimitado, que recogerán los posteriores presocráticos.

El movimiento eterno prosigue agitando en forma de remolinos los cosmos disgregados de la masa común del ἄπειρον, y en su interior se continúa el proceso de *separación*, distinguiéndose los elementos, los cuales se van colocando por orden de gravedad.

La primera «separación» fue la de lo caliente y lo frío. El primero envolvió al segundo, a la manera como la corteza rodea los árboles [14]. Al principio la Tierra—elemento frío—estaba

[12] ARISTÓTELES, *Met.* XII 2: 1069b20; *Phys.* III 4: 203b13.

[13] DIELS, 12A1-3. περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (ARISTÓTELES, *Phys.* III 4: 203b13).

[14] DIELS, 12A10.

completamente mezclada con el agua. Pero fue secándose bajo la acción del calor hasta que se formaron cuatro círculos: el Fuego (caliente), el Aire (frío), el Agua (húmeda) y la Tierra (seca).

La «separación» prosigue después dentro de cada elemento. En el Fuego se formaron tres círculos, o anillos concéntricos, que giran alrededor de la Tierra, inmóvil, que es su centro común, y que guardan entre sí la proporción de distancia de $3 \times 3 = 9$, $2 \times 9 = 18$, $3 \times 9 = 27$. El primer anillo, y el más lejano, es el del Sol, que es 68 veces más grande que la Tierra; el segundo, el de la Luna, que es 19 veces mayor; el tercero, el de las estrellas y los planetas, que es el menor y más cercano. Este último está taladrado, a manera de una criba, por orificios que sirven para que a través de ellos se vean los astros, y que ejercen además la función de narices (ἐκπνοή) para respirar el *pneuma* que envuelve todo el Universo. Cuando esos orificios se cierran, o son obstruidos por los vapores emanados de la Tierra, se producen los eclipses. De manera semejante explicaba las fases de la Luna [15].

La Tierra se formó separándose del Agua, bajo la acción desecadora del Sol, quedando como residuo la sal, que se deposita en el fondo del mar. Tiene forma cilíndrica, semejante a un fuste de columna, un tercio más alta que ancha [16]. Permanece flotando, en el centro del Cosmos (μετέωρος), sostenida por las presiones que la oprimen por todas partes. Parece que Anaximandro le atribuía un movimiento de rotación sobre su eje, explicando con ello los vientos, los cuales se producen al agitarse el aire con el movimiento de los vapores que se exhalan del Océano, en virtud del calor del Sol, y que llenan todo el espacio comprendido entre la Tierra y los anillos astrales. Atribuía los terremotos a las corrientes de aire producidas por la acción desecadora del Sol que penetran en las concavidades de la Tierra, y que al agitarse la hacen estremecer.

b) BIOLOGÍA.—No sabemos cómo explicaba Tales el modo de producirse los seres del agua primordial. Anaximandro expone una curiosa teoría biológica, que ha llegado a nosotros quizás retocada por los doxógrafos posteriores. Del fango primitivo, en que estaban mezcladas la Tierra y el Agua, salen todos los vivientes, mediante la acción del Sol. Primero nacieron los animales marinos y después los terrestres. Acerca del origen de los hombres tiene una extraña teoría, procedente quizás de

[15] DIELS, 12A11.
[16] DIELS, 12A10.11.25; B5.

algún mito oriental. Supone que en el fondo del mar se formó una especie de monstruos marinos, envueltos en un caparazón escamoso, dentro de cada uno de los cuales había un hombre. Cuando el Sol hubo secado una parte de las aguas, aquellos monstruos quedaron varados en tierra. El calor de los rayos solares hizo estallar su envoltura, y de su interior salieron los primeros hombres y las primeras mujeres [17]. A esto responde probablemente la prohibición de no comer pescados.

El alma es de naturaleza aeriforme (ψυχή, soplo, respiración), y proviene del pneuma cósmico que envuelve todas las cosas y del que todas respiran [18].

Existen a la vez infinitos mundos, esféricos, cerrados sobre sí mismos e independientes unos de otros, que se originan de los remolinos formados por el movimiento eterno en el seno del ἄπειρον [19]. Esos mundos nacen y se destruyen periódicamente, en ciclos fijos, pagando así la pena de la *injusticia* que supone su desprendimiento del ἄπειρον. La justicia cósmica se restablece mediante su reabsorción periódica en la materia primordial. Esta idea aparece en el único fragmento que conservamos de su obra: «De donde proviene el nacimiento de las cosas, de allí proviene también su corrupción por necesidad. Deben pagar, en retorno, la reparación y la pena de su injusticia, según el orden del tiempo» [20], lo cual viene a ser una aplicación del concepto ético-jurídico de aquel tiempo, dominado por la ley del Talión. Toda la realidad está presidida por una ley cósmica necesaria, que tiende a restablecer la igualdad entre los contrarios. El predominio en la lucha entre contrarios iguales (ἀγών) equivale a una injusticia. Así el calor comete una *injusticia* en verano, y el frío en invierno. Pero la reparación de todos los desequilibrios y el restablecimiento de la igualdad cósmica se verifica mediante la ley cíclica que preside el nacimiento y la destrucción de los seres y que hace retornar todas las cosas a su primer principio [21].

[17] «Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces, seu piscibus simillima animalia. In his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos; tunc demum ruptis illis virosque mulieresque, qui iam se alere possent, processisse» (CENSORINUS, 4,7). PLUTARCO, *Quaest. conviv.* VIII 8,4 p.730E.

[18] DIELS, 12A29. «Anaximandrus omnia ad spiritum retulit» (SÉNECA, *Nat. Quaest.* II 18).

[19] DIELS, 12A9-11.17.

[20] DIELS, B1; SIMPL., *Phys.* 24,13.

[21] Según Jaeger, la idea fundamental de Anaximandro es el retorno eterno de todas las cosas a su primer principio, conforme a la ley de estricta justicia que domina el curso del Universo.

3. *ANAXIMENES* (fl. h.546).—Natural de Mileto. Discípulo o «compañero» (ἑταῖρος) de Anaximandro. Escribió un libro en prosa. Cultivó preferentemente la Meteorología. Los antiguos lo consideraban como la figura principal de la escuela, pero su doctrina significa más bien un retroceso al punto de vista de Tales. Concibe el Cosmos como un animal viviente, dotado de respiración, dentro del Pneuma infinito que lo envuelve todo. De aquí proviene probablemente su concepto de que el Aire (ἀήρ, πνεῦμα, hálito, aliento, soplo, vapor) es el principio primordial de todas las cosas. «Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire circundan todo el Cosmos» [22]. No se trata del aire atmosférico, sino de un protoelemento eterno, «divino», viviente, ilimitado, inextinguible, sutil, ligerísimo, penetrante, movilísimo, casi incorpóreo, que es el principio del movimiento y de la vida (respiración) de todas las cosas.

De ese principio primordial, agitado por un movimiento eterno, αἴδιος κίνησις, salen sucesivamente, sin sujeción a periodicidad cíclica, infinitos mundos y seres, incluyendo a los dioses [23]. Cada mundo está envuelto en una especie de caparazón transparente de aire endurecido.

Anaxímenes introduce el dualismo de fuerzas cósmicas, completando la idea de la «separación» de Anaximandro con las de *condensación y dilatación* (μανότης, μάνωσις, σύγκρισις, πύκνωσις, ἀραίωσις, διάκρισις, πίλησις). De la condensación proviene el enfriamiento, y de la rarefacción el calentamiento. Ilustraba estos efectos con un ejemplo: cuando se sopla con la boca cerrada el aire es frío, y caliente si se expele con la boca abierta [24].

Todas las cosas provienen del Aire infinito (πνεῦμα ἄπειρον) y todas retornan a él. Del aire enrarecido se origina el Fuego. Del aire condensado resultan los vientos, el agua, la lluvia, la niebla, el hielo, la tierra y las piedras [25].

La Tierra es un disco plano, rodeado de agua, que flota

22 DIELS, 13B2; A4,9.

23 DIELS, 13A10.—«Aera Deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu» (CIC., *De nat. deor.* I 10,26). Del aire nacen «todas las cosas, presentes, pasadas y futuras, los dioses y las cosas divinas» (HYPPOL., *Refut.* I 7).—«Qui omnes rerum causas aeri infinito dedit; nec deos negavit aut tacuit: non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit» (S. AGUST., *De civ. Dei* VIII 2).

24 DIELS, 13B1.—Aristóteles califica esta observación de «ignorancia», pues cuando soplamos con la boca abierta el aire sale de nosotros, mientras que si lo hacemos con la boca cerrada impulsamos el aire exterior, que es frío... (*Probl.* 34,7: 964a10).

25 DIELS, 13A5.7.

sobre la atmósfera. Los astros—Sol, Luna, planetas—son también discos planos, que giran alrededor de la Tierra, y que se formaron de los vapores enrarecidos e incendiados que se exhalan de ésta. El Sol se oculta por la noche detrás de las montañas del Norte. Las estrellas fijas están «sujetas con clavos ardientes en la bóveda cristalina» [26] del cielo, la cual gira en torno a la Tierra, «como el sombrero alrededor de la cabeza» [27]. El arco iris se produce al rebotar los rayos solares contra una nube espesa.

Poco después de la muerte de Anaxímenes, Mileto, que se había aliado con los lidios, fue arrasada por los persas en 494, pereciendo así aquel centro que tan excelentes frutos prometía. Afortunadamente no pereció la Filosofía. Pitágoras la trasplanta de Samos a la Magna Grecia, donde se desarrolla otra escuela importantísima.

BIBLIOGRAFIA

Presocráticos

A) Fragmentos

MULLACH, F. W., *Fragmenta philosophorum graecorum* (París, Didot, 1860-1861) 3 vols. (Texto griego y versión latina. Anticuada, pero aún resulta útil.)
DIELS, HERMANN, *Doxographi graeci* (Berlín 1879).
— *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlín 1901).
— *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín 1903, 1951-1952, 6.ª ed. por W. Kranz.) 1960, (Fundamental e imprescindible.)
FREEMANN, KAT., *The Pre-socratic Philosophers.* A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker (Oxford, Blackwell, 1946).
CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker.* Fragmente und Quellengeschichte übersetzt und eingeleitet (Leipzig 1935; Stuttgart, Krone, 1940).
NESTLE, W., *Die Vorsokratiker in Auswhal* (Jena 1922-1923).
GARCÍA BACCA, J. D., *Los Presocráticos* (México, El Colegio de, 1943).

B) Estudios

BERTINI, G. M., *La Filosofía greca prima di Socrate* (Torino 1869).
BURNETT, J., *Early greek Philosophy* (Londres 1988, 1920).
COVOTTI, A., *I Presocratici* (Nápoles, Rondinella, 1934).
FAIRBANKS, A., *The firts Philosophers of Greece* (London 1898).
FISCHER, A., *La Filosofía presocrática*, en *Los grandes pensadores* (Madrid, Rev. Occ., 1925) p.9-106.
FREEMANN, K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford 1956).
FRENKIAN, ARAM M., *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque* (París, Vrin, 1934).
GENTILE, M., *La Metafísica presofística* (Padova, Cedam, 1939).

[26] DIELS, 13A14.
[27] DIELS, 13A7(6).14; HYPPOL., *Refut.* I 7.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechische Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* (Basilea 1945; vers. esp. Madrid 1970).
GOEBEL, K., *Die Vorsokratische Philosophie* (Bonn 1910).
KAFKA, G., *Die Vorsokratiker* (Munich, Reinhardt, 1921).
LA VÍA, V., *Il problema fondamentale della Filosofia e l'oggetivismo antico* (Varese 1939).
MADDALENA, A., *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito* (Padova, Cedam, 1939).
NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen, Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (Stuttgart 1940).
ONIANS, R. B., *The origin of European Thought* (Cambridge, Univ. Press, 1951).
SCHAERER, R., *Étude sur les notions de connaissance (Épisteme) et d'art (techné) d'Homère à Platon* (Maçon 1930).
THEILER, W., *Zur Geschichte der theologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich 1925).
LECLERCQ, A., *La philosophie grecque avant Socrate* (París 1908).

Milesios

CARLOTTI, G., *Sulla cronologia di Talete e di Anassimene:* Giornale critico della Filos. Italiana 8 (1927).
COMPOSTA, D., *Essere e «fede» nei presocratici:* Salesianum 23 (Roma 1961) 714-722.
DIELS, H., *Thales ein Semite:* Arch. Gesch. Phil. 2 (1889).
— *Zu Anaximandros Kosmos:* Arch. Gesch. Phil. 5 (1893).
DOERFLER, J., *Zur Urstoffslehre des Anaximenes* (Freistadt 1912).
FRAENKEL, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (Munich 1955).
GUERRA, M., *El agua y el aire «arjai» o principios primordiales y primigenios del mundo y del hombre:* Burgense 3 (1961) 239-312.
GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge, University Press, 1962).
HOLWERDA, D., *Commentarius de vocis quae est «physis» vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore* (Groningen, Wolters, 1955).
HOELSCHER, U., *Anaximander und die Anfaenge der Philosophie:* Hermes 81 (1953) 3-4.
KIRK, G. S.-RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1957; vers. esp. Madrid, Ed. Gredos, 1969).
LOSACCO, U., *Introduzione alla Storia della filosofia greca* (Bari, Laterza, 1929).
MADDALENA, A., *L'antitesi di Talete:* Accad. di Padova (1937).
MONDOLFO, R., *La genesi e il problema della cosmologia di Talete:* Riv. ital. di Filol. Class. (1935).
— *Problemi della Cosmologia del'Anassimandro:* Logos 20 (1937).
ORTH, F., *Anaximenea* (Leipzig 1934).
SELIGMAN, PAUL, *The «Apeiron» of Anaximander* (Londres 1962).

CAPITULO II

La Filosofía en Magna Grecia

PITAGORAS (fl. h.530).—La figura de Pitágoras ha llegado hasta nosotros tan envuelta en elementos legendarios, que resulta imposible discernir en ella lo histórico de lo fantástico. Esa idealización, consciente e interesada, se remonta

hasta sus discípulos. La fuente más segura para averiguar lo poco que puede saberse sobre el pitagorismo primitivo son las referencias y alusiones de sus contemporáneos. Jenófanes ridiculiza la transmigración de las almas [1]. Heráclito se burla de la superficialidad de su saber [2]. Empédocles e Ion de Chíos revelan estar informados de sus doctrinas [3]. Herodoto relaciona a los pitagóricos con los órficos, aludiendo a sus creencias comunes en la transmigración de las almas, a sus prácticas de no matar animales y de la abstinencia de carne [4]. Resulta extraño que Platón, tan relacionado con los pitagóricos de Sicilia y de Magna Grecia, no mencione a Pitágoras más que una sola vez. Aristóteles se interesó mucho por el pitagorismo, habiendo escrito una obra en tres libros, hoy perdida. Pero constituye una fuente de primer orden, por las numerosas referencias esparcidas en sus escritos [5].

Pitágoras era natural de Samos, rival comercial de Mileto. Huyó de su patria para sustraerse a la tiranía de Polícrates (h.538), y se refugió en Magna Grecia, fundando en Crotona (h.532-520) una especie de asociación de carácter filosófico-

[1] Diels, 21B7.

[2] Heráclito se burla de la plurisciencia (πολυμαθίη) de Pitágoras, que no enseña a pensar por propia cuenta, como no se lo enseñó a Hesíodo, a Pitágoras, a Jenófanes ni a Hecateo (Diels, 22B40).

[3] Diels, 36B4.

[4] Herodoto, IV 95.

[5] Aunque se haya perdido su obra *Sobre los pitagóricos*, Aristóteles constituye la fuente principal de información por las numerosas referencias esparcidas en sus diversos libros, *Metafísica, Física, De caelo, Eticas, Política, Posteriores Analíticos* y *Problemas*. Es extraño que solamente mencione dos veces nominalmente a Pitágoras, de quien dice que comenzó por la ciencia y acabó por la extravagancia. En sus restantes alusiones habla siempre de los «llamados pitagóricos» (οἱ καλούμενοι πυθαγορεῖοι) (*Met.* I 5: 985b23; I 8: 989b29; *Meteor.* I 8: 345a14; *De caelo* II 13: 293a20, etc.).

Después de Aristóteles, el interés por los pitagóricos perdura en su escuela y prosigue la formación de la leyenda con Teofrasto y, sobre todo, con Aristóxeno de Tarento, Heráclides de Ponto (platónico), Eudemo, Dicearco de Messenia, Glaucos de Regium, Duris de Samos, Andron, Theopompo, Neanthes de Cízicos, Andrócides, Hyppobotos, Eforo, Diodoro de Eretria, etc.

A esto se añade la falsificación de numerosos tratados pitagóricos, tal vez con fines puramente mercantiles.

A partir del siglo I antes de nuestra era, la leyenda de Pitágoras vuelve a resurgir entre los neopitagóricos, como Moderato de Gades, Apolonio de Tiana, Nicómaco de Gerasa, alcanzando su punto culminante en las *Vidas* de Porfirio (s.III) y Jámblico (s.IV). Este último lo califica de «jefe y padre de la filosofía divina» (*De Vita Pyth.* 56), y atestigua que no se sabía si era un dios, un demonio o un hombre divino: εἴτε θεὸν εἴτε δαίμονα εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον (ibid., 158,2).

Diógenes Laercio (s.II), Proclo (s.V) y Estobeo (s.V) utilizaron numerosos textos apócrifos.

religioso, que se difundió en numerosas filiales esparcidas por Tarento, Metaponto, Síbares, Regium, Siracusa, etc.

Los pitagóricos tomaron parte activa en política, favoreciendo al partido dórico. Bajo su instigación Crotona atacó y arrasó a Síbaris (h.511). Pero más tarde los crotonenses, capitaneados por Cylón, reaccionaron contra la dictadura pitagórica. El maestro se refugió en Metaponto, donde murió. Sus discípulos lograron mantenerse en el poder hasta 459-450, en que unos cuarenta de ellos fueron sorprendidos en casa del atleta Milón, pereciendo la mayor parte en el incendio. Solamente lograron huir los tarentinos Arquippos y Lysis, que se refugiaron en Tebas.

A Pitágoras se atribuye la invención de la tabla de multiplicar y el teorema que lleva su nombre, aunque ya era conocido de los sumerios [6]. No escribió nada. Sus enseñanzas se transmitieron por tradición oral en la primera generación de discípulos, que guardaban rigurosamente el secreto de escuela [7]. Pero muy pronto comenzaron a circular numerosos escritos falsificados.

I. El pitagorismo primitivo

La carencia de escritos de Pitágoras y de los primeros pitagóricos hace muy difícil discernir sus doctrinas auténticas, que han llegado a nosotros transformadas por discípulos posteriores. La leyenda no sólo ha falseado su figura, sino también adulterado sus enseñanzas, que difícilmente pueden separarse del cúmulo de elementos sobreañadidos.

Zeller estableció dos afirmaciones fundamentales: 1.ª, que el

[6] $a^2 = b^2 + c^2$, o sea, el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de sus catetos; y también que la suma de los ángulos del triángulo es igual a dos rectos.

[7] Diógenes Laercio le atribuye tres escritos, uno sobre física, otro sobre educación y otro sobre el gobierno de las ciudades (D. Laercio, VIII 6).

El secreto de escuela parece haber sido quebrantado por Filolao, el cual, obligado por la pobreza, habría escrito una obra en tres libros sobre las doctrinas pitagóricas, la cual habría sido comprada en cuarenta minas de Alejandría por Dión de Siracusa a instancias de Platón, el cual se habría inspirado en ella para componer el *Timeo*. Aunque los escritos de Filolao son mencionados por vez primera por Neanthes de Cízicos (s.III).

También Hippasso de Metaponto pasa por traidor al secreto de escuela, por haber revelado la existencia de las cantidades irracionales, que echaban por tierra la doctrina de los números enteros como constitutivos de las esencias de las cosas.

No obstante el secreto, que quizá fuese posterior al mismo Pitágoras, sus contemporáneos conocieron algunas de sus doctrinas fundamentales, como consta por las alusiones que en ellos se encuentran.

sistema pitagórico, tal como lo conocemos, es obra de distintos hombres y de distintos tiempos; 2.ª, que es difícil discernir en él los elementos que propiamente pertenecen a Pitágoras. Por lo tanto, hay que reconocer en el pitagorismo un proceso de desarrollo, elaborado en distintas etapas, y a base de diferentes y variadas aportaciones.

Así planteado el problema, se han intentado diversas soluciones. Una extrema *(Reinhardt, Frank, Levy, Rathmann)*, que reducen el pitagorismo en sus comienzos a una simple secta mística y religiosa, idéntica a las *thyasas* órfico-báquicas. Pitágoras habría sido una especie de profeta, místico o taumaturgo, pero sin carácter científico. Este procedería de la labor de Filolao o de Arquitas (s.IV).

Otros distinguen dos fases en el desarrollo del pitagorismo: la primera exclusivamente religiosa y mística, debida el impulso personal de Pitágoras, pero carente de todo elemento científico; y la segunda, provocada por la polémica contra los eléatas, en que habría cambiado el carácter de la escuela, bajo Alcmeón *(Döring)*, bajo Filolao *(Covotti)*, o bajo Arquitas *(Burnett)*, los cuales le habrían añadido los elementos científicos y matemáticos.

No obstante, dada la dificultad de discernir los elementos que pueden corresponder a las distintas fases de desarrollo, es preferible no establecer distinciones tan estrictas. Pitágoras puede considerarse ante todo como un reformador moral y religioso, a la manera de Onomácrito y Epiménides, cuyo ímpetu un poco impreciso encuadra perfectamente dentro del ambiente místico y espiritualista del siglo VI. Se habría propuesto ante todo una finalidad ética de purificación y salvación, inspirada en las doctrinas de la inmortalidad y la transmigración de las almas. Pero, a diferencia de los órficos y de las religiones de los misterios, Pitágoras es además un filósofo que busca la salvación no sólo mediante ritos religiosos y prescripciones morales, sino también por la ciencia y la música, consideradas como elementos de purificación. De aquí se derivaría lógicamente la consagración de la vida a los valores espirituales y a la investigación científica de las matemáticas y de la música. Existe una estrecha compenetración entre los elementos religioso, moral y científico; pero subordinados en el siguiente orden: primero sería el carácter moral y religioso, después el científico, y por extensión el político. Así la especulación científica va en estrecha conexión con las aspiraciones morales, como medio para lograr la purificación del espíritu y la liberación de las reencarnaciones, y quizá para la asimilación con la divinidad. En este sentido

trata Mondolfo de conciliar las opiniones de Zeller, Burnett, Joel, Jaeger, Rey, De Ruggiero, Schuhl y Stenzal [8].

A este espíritu responde la fundación de la asociación pitagórica, la cual no debe concebirse, en su carácter primitivo, a la manera de una escuela en sentido científico y filosófico, sino más bien como una *thyasa*, o cofradía, con carácter predominantemente ético y religioso, subdividida después en orga-



Anaximandro

nizaciones secundarias repartidas por la Magna Grecia, con fuerte tendencia a intervenir en política.

De hecho, el pitagorismo presenta grandes semejanzas con el orfismo: la preexistencia, la inmortalidad y la transmigración de las almas; las prácticas ascéticas purificatorias, como la abstención de comer carne y ciertas legumbres (habas); la prohibición de vestir lana por ser de origen animal; de matar animales, etc. Coinciden también en la aspiración a la salvación,

[8] ZELLER-MONDOLFO, o.c., II p.13.53.410.417.434.585.596.607.642.684. La palabra *thyasa* (θυασοι) se deriva de θύας, sacerdotisa de Baco.

proponiendo ejercicios purificatorios para libertarse de las transmigraciones. Pero los pitagóricos, como queda dicho, añaden además como elemento purificador el cultivo de la ciencia y de la música [9].

En cuanto a la idea fundamental del sistema, unos la ponen en la oposición entre lo *limitado* y lo *ilimitado;* otros entre unidad y dualismo; otros en la concepción geométrica de las determinaciones de los lugares de las cosas por medio del espacio. Estas distintas concepciones pueden considerarse como aspectos parciales del problema de la unidad y la multiplicidad, característico de los presocráticos [10].

Las alusiones de los filósofos contemporáneos, o poco posteriores, como Jenófanes, Heráclito, Parménides, Empédocles, Zenón, que mantuvieron polémicas con los pitagóricos, permiten asegurar la existencia de un núcleo primitivo de doctrinas, que ofrecen un concepto cosmológico muy semejante al que hemos visto en los físicos. Como elementos milesios primitivos del pitagorismo podemos señalar los siguientes:

1.º La oposición fundamental entre lo «limitado» (πέρας, πεπερασμένον) lo «ilimitado» (ἄπειρον), procedente de Anaximandro, que los pitagóricos acentúan contraponiendo *lo lleno y lo vacío,* el *ser* y el *no-ser.* (Parménides alude a la realidad pitagórica del *no-ser.)*

2.º El concepto de respiración cósmica, que proviene de Anaxímenes, y al cual alude Jenófanes (fr.7).

3.º El concepto de los números como esencias de las cosas, que es propio de los pitagóricos.

4.º La creencia, común con los órficos, en la preexistencia y transmigración de las almas.

5.º La purificación, lograda por medio de prácticas ascéticas y, además, por la ciencia y la música.

6.º El planteo del problema de la conciliación entre la unidad y la pluralidad de las cosas.

7.º El concepto de «Cosmos», de orden universal y de la armonía entre los contrarios, que es tal vez la doctrina más característica del pitagorismo.

El pitagorismo, por su parte, ofrece dos notas originales: *a)* haber utilizado el concepto milesio de la «respiración cós-

[9] «El vivo sentimiento de los males e imperfecciones inherentes a la existencia humana, unido a un esfuerzo moral, parece haber engendrado en Pitágoras la idea de una asociación, que debería conducir a sus miembros, a través de una consagración religiosa, con la forma de preocupaciones morales y en virtud de ciertas prácticas, a la pureza de vida y a la observancia de todas las normas morales» (ZELLER-MONDOLFO, II 584).

[10] ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.484.489.490.

mica» para explicar la pluralidad real de las cosas, que se originan por la disgregación de la unidad compacta del Cosmos esférico mediante la penetración del vacío, o del no-ser; *b)* haber derivado hacia una concepción aritmo-geométrica de la realidad, considerando los números como esencias de las cosas, dando origen al primer intento de Física matemática, mediante la reducción de la cualidad a la cantidad.

1. **Física.**—*a)* Los números, esencias de las cosas.—Las frases con que Aristóteles expresa las teorías de los pitagóricos deben entenderse al pie de la letra. «Los pitagóricos conciben las cosas como números, porque conciben los números como cosas» [11]. Para los pitagóricos, que no sabían distinguir entre números concretos y abstractos, ser, ser material y ser extenso eran cosas equivalentes. Concebían las cosas particulares—unidades—como constituidas por fragmentos extensos, originados por la disgregación del *ser* por el *no-ser*, del lleno por el vacío, o por el espacio, en virtud de la respiración cósmica. Así, los seres se componen de ser y no-ser, de lleno y vacío, de limitado e ilimitado, como elementos reducidos a unidad por medio de la armonía entre los contrarios. Las cosas son iguales a números extensos y materiales, que a la vez dan origen a las distintas figuras geométricas, con su distinta posición en el espació [12].

Los números de los pitagóricos—al menos en la época primitiva—no equivalen a los números ideales de Platón, ni son tampoco «modelos» extrínsecos de las cosas, sino que son las cosas mismas, siendo cada una de éstas una unidad real. Esto lo comprenderemos fijándonos en su Cosmogonía.

b) Formación del Cosmos.—Pitágoras combina los «principios» de Anaximandro y Anaxímenes. La realidad primordial es el *pneuma ilimitado* (πνεῦμα ἄπειρον) que constituye el Ser, fuera del cual sólo existe el No-Ser, el vacío (κενόν) o el espacio.

Dentro del pneuma ilimitado, agitado por el movimiento

[11] Aristóteles: «Y como aun en lo demás (τὰ μὲν ἄλλα) la Naturaleza parecía asemejarse toda ella a los números, y los números son lo primero (πρώτον) de toda la Naturaleza, supusieron que los elementos de los números son los elementos de las cosas» *(Met.* I 5: 985b15). Φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμόν νομίξοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις *(Met.* I 5: 986a15; I 5: 987b23; I 8: 990a22).—Καὶ πάντα γα πᾶν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμόν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδέν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου (Filolao; cf. Diels, *Vors.* I 41B4).

[12] «Construyen todo el Universo con números, pero suponen que la unidad tiene extensión» *(Met.* XIII 6: 1080b19; XIII 8: 1083b8; *De caelo* III 1: 300a15); ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος *(Met.* I 8: 990a22).

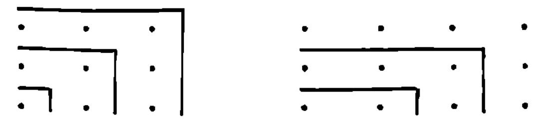
eterno, se formó un *Cosmos* esférico, limitado, lleno, compacto, sin distinción de partes. Este Cosmos es el Uno, la mónada, lo Impar, y constituye el principio de la unidad.

Ese Cosmos era una esfera viviente, dotada de respiración, y al respirar inhaló el pneuma ilimitado y el Vacío, los cuales penetraron en su interior, disgregando su unidad. Con ello se origina la pluralidad numérica de las cosas, cada una de las cuales es igual a una unidad o a un número. El vacío o el espacio sirve para disgregar la unidad primitiva del Cosmos esférico y compacto, y además para determinar las naturalezas de las cosas, limitándolas, situándolas en distintos lugares y haciendo posible el movimiento [13].

c) Las oposiciones.—De aquí se originan las antítesis fundamentales: entre *Ser* y *No-ser*, entre *Limitado e Ilimitado*, entre *Lleno* y *Vacío*, entre *Par* e *Impar*. El Cosmos compacto era la Unidad primordial. La Díada, o el Par, es igual a dos Unos, separados por el vacío, por el espacio o por el no-ser. O también a dos puntos, unidos por una línea. De esta oposición primaria provienen todos los demás números, las figuras geométricas y todas las cosas [14]. El 1 es el punto; el 2, la línea; el 3, la superficie; el 4, el volumen. De los puntos se deriva la línea. De las líneas, la superficie. De las superficies, los sólidos. De los sólidos, los elementos. Las cinco figuras «cósmicas» de los sólidos eran: 1.º, el cubo, que con sus doce ángulos representa la armonía geométrica; 2.º, la pirámide; 3.º, el octaedro; 4.º, el icosaedro; 5.º, el dodecaedro, que figuraba la representación total del Universo [15].

[13] «Los pitagóricos afirmaron que existe el *vacío* (κενόν) y que penetra en el *infinito pneuma* (ἀπείρου πνεῦματος) del cielo, en cuanto que éste respira también el vacío; el cual viene a distinguir las naturalezas (φύσεις), por ser el vacío una separación de las cosas subsiguientes y su distinción. Y esto afirmaron que acontece ante todo en los *números*, ya que el vacío distingue su realidad (τό γὰρ κενόν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν) (Aristóteles, *Phys.* IV 5: 212a30).

[14] Distribuyendo los números conforme al *gnomon*, podemos apreciar la relación entre ellos y las distintas figuras geométricas. Así resulta el cuadrado (μήκη) de la mónada y el rectángulo (ἑτερομήκης, ἴσος ἐσάκις) de la díada:



Zeller-Mondolfo, R., *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* p.676; Freeman, K., *Companion to the pre-socratic philosophers* p.249.

[15] De procedencia pitagórica es la representación platónica de cada ele-

A Pitágoras se remonta, sin duda, la idea fundamental de las oposiciones entre los contrarios, e incluso una cierta mística de los números, utilizada para explicar con ellos no sólo las realidades físicas, sino también las cualidades morales. Pero la enumeración detallada, en la cual se aprecia la preocupación de reducirlo todo a la década, considerada como número sagrado y perfecto, es de época posterior.

Aristóteles enumera la siguiente tabla de oposiciones, atribuida a Alcmeón, pero que seguramente es más reciente:

1) Limitado-Ilimitado.
2) Par-Impar. (El 2 es el primer número par—ἄρτια—; el 3, el primer impar—πέρισσα—; el 1, el parimpar—ἀρτιοπέρισσα.)
3) Unidad-Pluralidad.
4) Izquierda-Derecha.
5) Masculino-Femenino.
6) Quietud-Movimiento.
7) Recto-Curvo.
8) Claro-Oscuro.
9) Malo-Bueno.
10) Cuadrilátero-Oblongo [16].

De estas oposiciones se derivaban otras, como frío-calor, húmedo-seco, etc., que servían para explicar los fenómenos físicos. También son posteriores a Pitágoras otras aplicaciones simbólicas que aparecen en los fragmentos atribuidos a Filolao, y en las que entraba mucho de alegoría y de arbitrariedad. Tales son, por ejemplo:

El 1 simboliza la Razón, porque no admite división ni divergencias. Otros representaban con el 1 el Fuego central.

El 2 representaba la Opinión, porque admite divergencias. Era también símbolo de la Tierra y de la femineidad.

El 3, la Santidad. Número místico y santo, porque tiene

mento por figuras geométricas, tal como aparece en el *Timeo* 55d. La tierra está formada por átomos agrupados en forma de cubos; el fuego, de tetraedros; el aire, de octaedros, y el agua, de icosaedros.

16 πέρας καὶ ἄπειρον
περιττὸν καὶ ἄρτιον
ἓν καὶ πλῆθος
δεξιὸν καὶ ἀριστερόν
ἄρρεν καὶ θῆλυ
ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον
εὐθὺ καὶ καμπύλον
φῶς καὶ σκότος
αγαθὸν καὶ κακόν
τετράγωνον καὶ ἑτερομήκες

Cf. ARISTÓTELES, *Met.* I 5: 986a15-22.

principio, medio y fin. Define el τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα. Era también símbolo de la masculinidad.

El 4, la Justicia, porque es un número cuadrado (ἀντιπεπονθός), producto del igual por el igual.

El 5, el Matrimonio, porque es la suma del primer par (2: femenino) con el primer impar (3 : masculino).

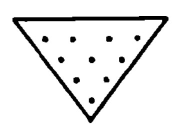
El 6, el Principio de la vida, pues es el producto del primer par (femenino) por el primer impar (masculino).

El 7, la Salud (καιρός), la Inteligencia y la Luz (el Sol). Señala los períodos de la vida: 7, 14, 21, 28, 35, etc. Es un número perfecto. Simbolizaba el culto de Apolo.

El 8, el Amor, la Amistad y la Destreza.

El 9, la Justicia, por ser producto del igual por el igual (3×3).

El 10 era el número sagrado y perfecto por excelencia. Incluye la suma de los cuatro primeros ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$; $1 + 3 = 4$; $4 + 3 = 7$; $7 + 3 = 10$), y de las cuatro figuras geométricas (1 = punto, 2 = línea, 3 = superficie, 4 = volumen = 10). Síntesis de estas sumas era la *Tetraktys* (τετρακτύς), que representaban en forma de un triángulo constituido por los cuatro primeros números, en esta forma [17]:



A los números y a las figuras geométricas atribuían diversas virtudes y poderes mágicos, y los consagraban a los distintos dioses: el 1, a Hermes; el 2, a Artemis; el 6, a Afrodita; el 7, a Atenea; el 8, a Poseidón. Dedicaban el triángulo a Atenea; el cuadrilátero, a Hermes, y sus ángulos, a Rhea, Demeter y Hestia. El círculo, a los Dióscuros. El hekkaipentecontaedron (56 lados), a Typhon. Los ángulos del triángulo, a Chronos, que gobierna lo húmedo y lo frío; a Hades, que preside la vida subterránea; a Ares, que tiene a su cargo el fuego; a Dionysos, que impera sobre el vino, lo seco y lo caliente.

La mística de los números sufrió un rudo golpe con el descubrimiento de las cantidades irracionales ($\sqrt{2}$), con la inconmensurabilidad de la diagonal con el lado del cuadrado. Si las cosas estuvieran compuestas por números, de la división siempre deberían resultar números exactos. Para resolver esta dificultad acudieron al infinitismo, sustituyendo los números

[17] *De caelo* I 1: 268a.—Filolao llama a la década «grande, omnipotente y perfección de todas las cosas».

enteros por cantidades divisibles hasta el infinito, con el fin de hacerlas siempre conmensurables. A esta modalidad del pitagorismo responden los ataques de Zenón de Elea.

d) LA ARMONÍA ENTRE CONTRARIOS.—Siendo distintos y opuestos los elementos que componen las cosas, es necesario un vínculo que los coordine (κρᾶσις, κοσμέσει). Este es la *armonía*. Así, pues, los números y la armonía son los principios constitutivos de las cosas. Todo es número y armonía. De esta manera la armonía es la causa y el fundamento del Cosmos [18]. Jaeger considera como idea fundamental del pitagorismo el descubrimiento del orden armonioso que reina en el mundo y que domina hasta el más pequeño pormenor dentro de su complejidad. R. Mondolfo la califica como «la più pitagorica di tutte le dottrine del pitagorismo» [19].

2. **Astrología.**—A Pitágoras se remonta probablemente la concepción de un Cosmos constituido por esferas girando en torno a la Tierra, esférica e inmóvil. Las esferas celestes estaban situadas a distancias proporcionales a la relación que existe entre el sonido y la longitud de la cuerda sonora. Todo el universo está regido por una regularidad matemática, de donde resulta una armonía celestial (συμφονία) que no percibimos por estar acostumbrados a ella desde que nacimos [20]. No consta que Pitágoras haya tenido un concepto cíclico del desarrollo de las cosas ni de la desaparición del Cosmos en apocatástasis periódicas [21].

[18] καὶ γὰρ ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι (*De anima* I 4: 407b32).

[19] ZELLER-MONDOLFO, o.c., II p.999.

[20] «Viendo que los atributos y las razones de la escala musical eran expresables por números, de aquí dedujeron que todas las cosas en la naturaleza eran expresables por números, y los números les parecieron que eran las primeras cosas en toda la naturaleza, y que todo el cielo era una escala musical y un número» (ARISTÓTELES, *Met.* I 5: 985b31-986a3).

[21] Los pitagóricos posteriores (Hiketas, Antifón, Filolao) modifican este concepto geocéntrico del Cosmos. En el centro del Universo existe una masa ígnea (Hestia) a manera de un corazón. Es «la casa de Zeus, la madre de los dioses, el altar, uniendo las fuerzas y la medida de la Naturaleza». Es el asiento y la habitación del todo (εστία τοῦ παντός), la guardia de Zeus (Διός φυλακή), el centro del gobierno del mundo.

Alrededor de ese fuego central giran *diez cuerpos divinos.*

Sigue después la esfera de las *estrellas fijas.*

Después, cinco *esferas giratorias,* en las cuales están engastados otros tantos *planetas.*

A continuación, la *esfera del Sol,* el cual es transparente como una lente y concentra los rayos del Universo.

Sigue después la *esfera de la Luna,* que está poblada por plantas y animales, más grandes y hermosos que los terrestres.

3. Antropología.—El hombre consta de dos partes distintas: el cuerpo, compuesto de elementos materiales, y el alma, de procedencia celeste. Las almas son partículas desprendidas del pneuma infinito que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por la respiración. Según Aristóteles, los pitagóricos creían que eran almas las motas de polvo que aparecen moviéndose en el aire cuando lo ilumina un rayo de sol [22]. El alma era también un número, como todas las demás cosas. Parece que Pitágoras le atribuía forma de cuadrado (τετράγωνον μημή), y Arquitas de esfera. La definición del alma como un «número que se mueve a sí mismo», con la que probablemente quería expresarse su libertad, es, sin duda, posterior [23]. Tampoco parece primitivo el concepto materialista del alma como una *krasis* de los elementos corpóreos, de los cuales resultaría a la manera de la armonía que se desprende de la lira, pues es difícil conciliarla con la doctrina de la inmortalidad y la transmigración [24]. El alma era un principio motor (ξύσμα) y le atribuían una función refrigeradora (κατάψυξις), relacionada con la respiración cósmica.

Al pitagorismo primitivo se remonta la creencia, común con el orfismo, de la transmigración de las almas, importantísima para definir su carácter ético. Las almas, de procedencia celeste, si viven bien y alcanzan su purificación, se reintegrarán después de la muerte a su estado primitivo. Pero si han vivido mal, volverán a reencarnarse indefinidamente en cuerpos de animales o en plantas hasta conseguir su purificación. Pitágoras recordaba haber vivido sucesivamente en Aithalides, hijo de Hermes, y de una madre mortal, en el héroe troyano Euforbo, en Hermótimos de Clazomenes y en Pirro, pescador de Delos. Oyendo ladrar a un perro, se quedó escuchando por haber creído reconocer la voz de un amigo [25].

A continuación sigue la región de las mutaciones y de los cambios, en la cual se halla la *Antitierra* ('Αντίχθων).

Después, otra esfera propia de la *Tierra*, habitada por los hombres.

Más allá todavía está la región del *Olimpo*, en la cual se hallan los elementos en toda su pureza.

Y, por último, envolviendo todo el Cosmos, una gran esfera de fuego purísimo.

La Vía Láctea la concebían unos como un camino antiguo del Sol, en que quedaban restos del incendio ocasionado por la imprudencia de Faetón. Otros pensaban que era un reflejo del Sol sobre las nubes.

22 *De anima* I 2: 404a16.

23 Aristóteles sólo dice que el alma se mueve a sí misma: ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν (*De anima* I 2: 404a20); *Anal. Post.* II 4: 91a37.

24 PLATÓN, *Fedón* 85d; ARISTÓTELES, *De anima* I 4: 407b30ss.

25 D. LAERCIO, VIII 3; DIELS, 21B7.

enteros por cantidades divisibles hasta el infinito, con el fin de hacerlas siempre conmensurables. A esta modalidad del pitagorismo responden los ataques de Zenón de Elea.

d) La armonía entre contrarios.—Siendo distintos y opuestos los elementos que componen las cosas, es necesario un vínculo que los coordine (κρᾶσις, κοσμέσει). Este es la *armonía*. Así, pues, los números y la armonía son los principios constitutivos de las cosas. Todo es número y armonía. De esta manera la armonía es la causa y el fundamento del Cosmos [18]. Jaeger considera como idea fundamental del pitagorismo el descubrimiento del orden armonioso que reina en el mundo y que domina hasta el más pequeño pormenor dentro de su complejidad. R. Mondolfo la califica como «la più pitagorica di tutte le dottrine del pitagorismo» [19].

2. **Astrología.**—A Pitágoras se remonta probablemente la concepción de un Cosmos constituido por esferas girando en torno a la Tierra, esférica e inmóvil. Las esferas celestes estaban situadas a distancias proporcionales a la relación que existe entre el sonido y la longitud de la cuerda sonora. Todo el universo está regido por una regularidad matemática, de donde resulta una armonía celestial (συμφονία) que no percibimos por estar acostumbrados a ella desde que nacimos [20]. No consta que Pitágoras haya tenido un concepto cíclico del desarrollo de las cosas ni de la desaparición del Cosmos en apocatástasis periódicas [21].

[18] καὶ γὰρ ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι (*De anima* I 4: 407b32).

[19] Zeller-Mondolfo, o.c., II p.999.

[20] «Viendo que los atributos y las razones de la escala musical eran expresables por números, de aquí dedujeron que todas las cosas en la naturaleza eran expresables por números, y los números les parecieron que eran las primeras cosas en toda la naturaleza, y que todo el cielo era una escala musical y un número» (Aristóteles, *Met.* I 5: 985b31-986a3).

[21] Los pitagóricos posteriores (Hiketas, Antifón, Filolao) modifican este concepto geocéntrico del Cosmos. En el centro del Universo existe una masa ígnea (Hestia) a manera de un corazón. Es «la casa de Zeus, la madre de los dioses, el altar, uniendo las fuerzas y la medida de la Naturaleza». Es el asiento y la habitación del todo (ἑστία τοῦ παντός), la guardia de Zeus (Διός φυλακή), el centro del gobierno del mundo.

Alrededor de ese fuego central giran *diez cuerpos divinos.*

Sigue después la esfera de las *estrellas fijas.*

Después, cinco *esferas giratorias,* en las cuales están engastados otros tantos *planetas.*

A continuación, la *esfera del Sol,* el cual es transparente como una lente y concentra los rayos del Universo.

Sigue después la *esfera de la Luna,* que está poblada por plantas y animales, más grandes y hermosos que los terrestres.

3. **Antropología.**—El hombre consta de dos partes distintas: el cuerpo, compuesto de elementos materiales, y el alma, de procedencia celeste. Las almas son partículas desprendidas del pneuma infinito que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por la respiración. Según Aristóteles, los pitagóricos creían que eran almas las motas de polvo que aparecen moviéndose en el aire cuando lo ilumina un rayo de sol [22]. El alma era también un número, como todas las demás cosas. Parece que Pitágoras le atribuía forma de cuadrado (τετράγωνον μημή), y Arquitas de esfera. La definición del alma como un «número que se mueve a sí mismo», con la que probablemente quería expresarse su libertad, es, sin duda, posterior [23]. Tampoco parece primitivo el concepto materialista del alma como una *krasis* de los elementos corpóreos, de los cuales resultaría a la manera de la armonía que se desprende de la lira, pues es difícil conciliarla con la doctrina de la inmortalidad y la transmigración [24]. El alma era un principio motor (ξύσμα) y le atribuían una función refrigeradora (κατάψυξις), relacionada con la respiración cósmica.

Al pitagorismo primitivo se remonta la creencia, común con el orfismo, de la transmigración de las almas, importantísima para definir su carácter ético. Las almas, de procedencia celeste, si viven bien y alcanzan su purificación, se reintegrarán después de la muerte a su estado primitivo. Pero si han vivido mal, volverán a reencarnarse indefinidamente en cuerpos de animales o en plantas hasta conseguir su purificación. Pitágoras recordaba haber vivido sucesivamente en Aithalides, hijo de Hermes, y de una madre mortal, en el héroe troyano Euforbo, en Hermótimos de Clazomenes y en Pirro, pescador de Delos. Oyendo ladrar a un perro, se quedó escuchando por haber creído reconocer la voz de un amigo [25].

A continuación sigue la región de las mutaciones y de los cambios, en la cual se halla la *Antitierra* (᾿Αντίχθων).

Después, otra esfera propia de la *Tierra*, habitada por los hombres.

Más allá todavía está la región del *Olimpo*, en la cual se hallan los elementos en toda su pureza.

Y, por último, envolviendo todo el Cosmos, una gran esfera de fuego purísimo.

La Vía Láctea la concebían unos como un camino antiguo del Sol, en que quedaban restos del incendio ocasionado por la imprudencia de Faetón. Otros pensaban que era un reflejo del Sol sobre las nubes.

22 *De anima* I 2: 404a16.

23 Aristóteles sólo dice que el alma se mueve a sí misma: ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν *(De anima* I 2: 404a20); *Anal. Post.* II 4: 91a37.

24 Platón, *Fedón* 85d; Aristóteles, *De anima* I 4: 407b30ss.

25 D. Laercio, VIII 3; Diels, 21B7.

4. Etica.—La creencia en la preexistencia de las almas y en la transmigración imprime al pitagorismo un marcado carácter ético, aspirando a la purificación para librarse de las reencarnaciones. Se diferencia del orfismo en que esa purificación se logra no sólo mediante prácticas rituales y ascéticas, sino además por medios intelectuales, como la ciencia y la música [26].

La vida virtuosa consistía en un esfuerzo para introducir la armonía en el interior del hombre y así elevarlo a la contemplación del orden del Cosmos, mediante lo cual se asemeja a la divinidad [27]. A Pitágoras se atribuye la frase de que había venido al mundo para contemplar el cielo. La purificación debía abarcar los dos elementos de que se compone el hombre: el cuerpo, mediante la dieta vegetariana, la abstención de ciertos manjares (carnes, habas); el alma, por medio de la ciencia (μαθήματα = enseñanzas), que era un medio para llegar a conocer la armonía universal y para el propio conocimiento (examen de conciencia). La Música tenía en el pitagorismo una función catártica importantísima para aquietar las pasiones y elevar el espíritu a percibir la armonía en todas las cosas. Prohibían la flauta, por producir sonidos lánguidos, y preferían la cítara y la lira. La virtud es armonía [28].

A los pitagóricos se remonta la distinción entre tres clases de vida: la *utilitaria*, propia del vulgo, que no se preocupa más que de los intereses materiales; la *ética* y la *teorética*, propias de los filósofos, consagrados a la purificación y salvación de su alma [29].

Los *Símbolos pitagóricos* y los *Versos áureos* (χρυσᾶ ἔπη) son un conjunto de sentencias sueltas e inconexas, recopiladas después del siglo I de nuestra era, pero que pueden considerarse como supervivencias de una tradición escolar. No son prescripciones para ser observadas por la asociación pitagórica, sino

[26] Un fragmento de Epicarmo contiene esta hermosa sentencia: «Si tienes limpia la mente, también estará limpio el cuerpo»: καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸν εἶ (DIELS, 23B26).

[27] ARISTÓTELES, *Protréptico*, Walzer, 11.

[28] La conciliación de los contrarios en la armonía musical era una prueba más de su concepto de los números como constitutivos de las esencias de las cosas. Los pitagóricos estudiaron la relación entre los intervalos musicales y los números. A Pitágoras se atribuye el haber observado la relación entre el tono del sonido y la longitud de la cuerda vibrante. Hipaso de Metaponto hizo la misma experiencia con discos de metal de distintos tamaños y espesor y con vasijas más o menos llenas de agua. Arquitas midió la fuerza del golpe y la distancia al oído por el peso de los martillos al golpear sobre el yunque.

[29] ZELLER-MONDOLFO, o.c., p.647-648.655.578.648.

aforismos simbólicos que encerraban enseñanzas para la vida práctica, expresadas en un lenguaje enigmático, que resultarían absurdas tomadas al pie de la letra. En ellos se recomienda la abstinencia de ciertos manjares, el examen cotidiano de conciencia como medio para lograr la pureza de vida, la sencillez, la moderación, la justicia, el respeto a los padres, la fidelidad a los amigos, la observancia de las leyes, la resignación al destino, la dulzura para con todos, la circunspección, etc. [30]

5. **Teología.**—El concepto de la divinidad en Pitágoras equivalía probablemente al de los milesios, es decir, a un principio primordial indeterminado (τὸ θεῖον), del cual procedían el Cosmos, los dioses y todas las cosas. Pero no llegó al concepto de un Dios único y trascendente. La idea del Fuego central (ἑστία τοῦ παντός) identificado con Dios es indudablemente posterior. Tampoco debe interpretarse el pitagorismo en sentido emanatista en cuanto que del Uno (ἕν) o de la Mónada (μόνας) se derivaran, por división, todos los demás seres [31].

6. **La asociación pitagórica.**—Lo único que de ella sabemos con certeza es su existencia. Pero las noticias sobre su organización son muy posteriores, siendo imposible discernir lo verdadero de lo legendario. Su carácter primitivo fue esencialmente ético, con una finalidad ordenada a la purificación y a la salvación. Su organización debió de ser muy semejante a la de las *thyasas* órficas. Parece que se exigían pruebas rigurosas para la admisión. Pero quizá no sea primitiva la distinción de los discípulos en tres clases: *oyentes* (acústicos o acusmáticos), los cuales no podían ver al maestro, sino solamente escucharle detrás de una cortina; *matemáticos* (μαθηματικοί), a los que se les permitía verle e interrogarle; y, finalmente, *físicos* (φυσικοί), que era la categoría superior. Cultivaban la física, la astronomía, las matemáticas, la medicina y la música, no sólo por su valor científico, sino como medios de purificación moral. Practicaban la gimnasia y la adivinación (μάντις). El nombre del maestro era sagrado, y su autoridad bastaba para dirimir cualquier disputa (αὐτός ἔφη).

[30] Véase una muestra de los «Símbolos pitagóricos»: *Iugum ne transilias. In choenice ne sedeto. Coronam ne vellito. Ignem gladio ne scalpas. Cor non comedendum. Non revertendum cum ad terminos perveneris. Per viam publicam ne vadas. Domesticas hirundines ne habeto. In annulo Dei imaginem ne circumferto. Hominibus onus simil imponendum, non detrahendum. Ollae vestigium in cinere confundito. A fabis abstineto* (algunos interpretan este símbolo como una prescripción contra la democracia, porque las votaciones se hacían por medio de habas), etc., etc.

[31] Filolao describe a Dios como Señor de todas las cosas, único, eterno, inmutable, inmóvil, siempre igual a sí mismo (DIELS, 44B20).

No hay fundamento para afirmar que profesaran una regla de vida demasiado rigurosa ni que guardaran comunidad de bienes ni el celibato.

El secreto de escuela era guardado rigurosamente. Pero no se sabe ciertamente hasta dónde se extendía ni si afectaba al aspecto científico, a los ritos o a las finalidades políticas de la asociación. Lo cierto es que, a pesar del secreto, muchas doctrinas características del pitagorismo fueron conocidas y combatidas por sus contemporáneos.

7. **Importancia del pitagorismo.**—El pitagorismo ejerce una profunda influencia en el desarrollo de la filosofía griega. Por una parte, las reacciones polémicas que provocó—Jenófanes, Heráclito, Parménides, Zenón—obligaron a los contendientes a precisar los conceptos y a afinar la argumentación. Además influye positivamente por los muchos elementos que de él pasan a los filósofos posteriores.

Con su matematismo eleva el estudio de la ciencia por encima de las aplicaciones puramente prácticas o utilitarias, remontándose sobre el materialismo y el empirismo de los milesios.

En el problema del ser trata de resolver la antítesis entre unidad y pluralidad, salvando ambas cosas, además de la realidad del movimiento atestiguado por los sentidos. Su solución de la respiración cósmica, en que el ser lleno es penetrado por el vacío, es ciertamente infantil y hasta ridículo, dejando el flanco abierto a las objeciones de los eléatas, pero será utilizada por los atomistas.

Su concepto de la oposición entre los contrarios y de su conciliación en una armonía pasará a Heráclito y Empédocles, así como el de la *krasis* de los elementos. En ambos va implícita la idea de un orden *(kosmos)* presidido por una ley universal.

Su ideal ético-filosófico, de una vida teorética consagrada a la purificación del alma por la ciencia y la música y dominado por la idea de la inmortalidad del alma y de las sanciones futuras, ejercerá un influjo profundo en la filosofía de Platón.

II. Escuela pitagórica

Entre los siglos VI y V figuran numerosos nombres de pitagóricos hasta la destrucción de la escuela de Crotona, después de lo cual se dispersaron. Algunos se refugiaron en Regium (Calabria), haciendo revivir el pitagorismo por algún tiempo.

A partir del siglo IV desaparece todo rastro de pitagorismo, no volviendo a dar señales de vida hasta finales del siglo I.

CERCOPS (s.VI) [1]. PETRÓN DE HIMERA (s.VI) sostenía la existencia de 183 mundos, dispuestos en forma de triángulo, sesenta a cada lado y tres en cada triángulo, que viajaban por el espacio a la manera de las aves migratorias [2]. BRONTINO DE METAPONTO, o de Crotona (s.VI), con cuya hermana Theano se dice que estaba casado Pitágoras [3]. HIPASO DE METAPONTO (h.538), el Apóstata. Se dice que fue expulsado de la escuela por haber revelado el secreto de las cantidades inconmensurables o la irracionalidad de $\sqrt{2}$. Murió en un naufragio, lo cual consideraron los pitagóricos como castigo por su impiedad. Otros le atribuyen haber sido el autor de un cisma político, fundando los acusmáticos en contra de Pitágoras, lo cual dio el triunfo a Cylón. Se le atribuyen experimentos sobre el sonido con discos de igual tamaño y diferente densidad y con vasijas más o menos llenas de líquido. Quizá le pertenece, antes que a Heráclito, la idea del fuego en perpetuo movimiento como primer principio de donde salen y en el que se consumen periódicamente todas las cosas [4]. CALIFÓN DE CNIDOS (s.VI), médico, que emigró a Crotona, entrando en la escuela de Pitágoras, así como su hijo DEMOCEDES DE CROTONA, que curó a Polícrates de Samos, a Darío I y a su mujer Atossa, y se casó con la hija del también pitagórico MILÓN DE CROTONA, famoso atleta [5]. PARMENISCO DE METAPONTO (s.VI). Una tradición délfica dice que bajó al antro de Trofonio y que cuando salió nunca más volvió a reír [6]. EPICARMO DE SIRACUSA (h.550-467), comediógrafo y discípulo «exotérico» de Pitágoras [7].

ALCMEÓN DE CROTONA (h.500), médico. En Crotona floreció una escuela importante de medicina, a la que perteneció Hipócrates (h.420). Quedan fragmentos de su libro *Sobre la Naturaleza*. Subraya mucho las «oposiciones», aplicándolas a la fisiología. La salud resulta de la *isonomía*, o sea de la igualdad democrática de las funciones, contrapuesta a la *monarquía*, en que predomina alguna sobre las demás, y que es la causa de la enfermedad [8]. Fue el primero que hizo la disección de un ojo. Su doctrina de la percepción sensible influyó en Empédocles y en Demócrito. La sede de la sensación es el cerebro,

[1] DIELS, 15.
[2] DIELS, 16.
[3] DIELS, 17.
[4] DIELS, 18.
[5] DIELS, 19.
[6] DIELS, 20.
[7] DIELS, 23.
[8] τὴν ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν (DIELS, 24).

que es el órgano principal y el que lo gobierna todo. ICCO (s.V), gimnasta y físico de Tarento, proverbial por su extremada sobriedad [9]. PARON (s.V) replicó a Simónides, que decía que el tiempo es sabiduría, diciendo que el tiempo es ignorancia, porque nos hace olvidar las cosas [10]. AMEINIAS (s.V), maestro de Parménides, «pobre, pero honrado» [11]. MENESTOR DE SÍBARIS (s.V), botánico, que aplicó a las plantas la teoría de las «oposiciones» [12]. XUTO (s.V); Aristóteles y Simplicio le atribuyen la teoría de que el Todo se mueve en oleadas [13]. BOIDAS. THRASYALAS. IÓN DE QUÍOS (h.452-421), poeta. Escribió tragedias y poemas líricos y una obra sobre filosofía, titulada *Triagmoi*, en la que sostiene que hay tres elementos, fuego, tierra y aire, y tres potencias en todos los seres, inteligencia, fuerza y fortuna [14]. HIPPÓN DE SAMOS, o de Phegime (s.V), médico y botánico. Tuvo fama de ateo e irreverente. Criticó a Empédocles. Según Aristóteles, puso el agua como primer principio «por la inferioridad de su inteligencia» [15]. TEODORO DE CIRENE (s.V), gran matemático, amigo de Protágoras y maestro de Platón (*Timeo* 145c; *Sofista*, *Político*). Aplicó las matemáticas a la astronomía y a la música [16].

FILOLAO DE TARENTO (s.V), discípulo de Lysis antes de la emigración de éste a Tebas, donde fue a honrar su sepultura. Maestro de Demócrito, de Arquitas, de Simmias y Cebes, y de Echécrates de Fliunte. Se dice que, obligado por la pobreza, escribió tres libros sobre las doctrinas pitagóricas, que Platón recomendó a Dión que comprara y que fueron conservados en la Academia. El libro *Bacchae* era probablemente uno de los anteriores. Diels considera auténticos los fragmentos que se le atribuyen, mientras Burnett, Bywater y Franck los consideran falsificados, quizá por Espeusipo en su obra sobre los números pitagóricos. Es posible que, ante los ataques de los adversarios, modificara las teorías pitagóricas. En su teoría de los números acentuó el simbolismo místico, aplicándolos no sólo a las realidades materiales, sino también a las morales, y dedicándolos a los dioses. Señala cinco figuras geométricas y cuatro elementos. El número por excelencia es el diez (la Tetraktys). La figura por excelencia es el cubo, que representa la armonía geométrica. El Universo es un conjunto de elementos opuestos reducidos a armonía. Modificó la astronomía pitagórica, introduciendo el Fuego central y la Antitierra. En

[9] DIELS, 25.
[10] DIELS, 26.
[11] DIELS, 27.
[12] DIELS, 32.
[13] DIELS, 33.
[14] DIELS, 36.
[15] DIELS, 37; *Met.* I 7.
[16] DIELS, 43.

Fisiología sostenía que el cuerpo se forma solamente del elemento caliente y que después de nacer comienza a respirar el aire frío. La flema es caliente y origina la fiebre. En Etica enseñaba la necesidad de la purificación para librar al alma de la cárcel del cuerpo y sustraerla al ciclo de las transmigraciones [17]. EURITO DE CROTONA, o de Tarento (h.400), discípulo de Filolao. Aplicó al hombre y a las plantas la teoría de los números. El hombre consta de 250 partes, y las plantas, de 360 [18]. LYSIS (s.V). Logró escapar de la matanza de Crotona, refugiándose en Tebas, donde fue maestro de Epaminondas. Decía que el número de Dios es inexpresable, ARQUIPPOS DE TARENTO (s.V) se salvó también de la catástrofe de la escuela. OPSINOS DE REGIUM (s.V) decía que el Uno es el número de Dios, porque «Dios es el más grande de los números» [19]. Como más o menos relacionados con los pitagóricos se considera a PHALEAS DE CALCEDÓN, HIPPODAMO DE MILETO (s.V), famoso por su excentricidad en el vestir; ENÓPIDES DE QUÍOS (s.V), geómetra; HIPÓCRATES DE QUÍOS (s.V), discípulo del anterior.

ARQUITAS DE TARENTO (400-365). Discípulo de Filolao y gran amigo de Platón, a quien libró del peligro de muerte en su tercer viaje a Sicilia. Se distinguió como excelente gobernante. Fue elegido siete veces consecutivas estratega de Tarento, a pesar de que ordinariamente ese cargo sólo duraba un año. Quedan fragmentos de su *Armonía* y de las *Diatribas*. Se le atribuyen otras muchas obras, que se han perdido, sobre mecánica y geometría. Aplicó las matemáticas al estudio de la música. Con Arquitas la escuela pitagórica revivió por poco tiempo en la Magna Grecia, pero en seguida decae, acabando por extinguirse [20]. OCELO DE LEUCANIA (s.IV?); se le atribuyen varios libros *Sobre la naturaleza del Todo, Sobre la ley, reino y piedad* [21]. TIMEO DE LOCRES (s.IV?), inmortalizado por Platón en el diálogo que lleva su nombre. No se sabe nada de él, y algunos críticos sospechan que quizá sea un seudónimo de Arquitas [22]. HICETAS DE SIRACUSA (s.V?) identificó la Antitierra con la Luna. Enseñaba que los cielos, el sol y la luna estaban quietos, moviéndose solamente la tierra con movimiento de rotación y traslación hacia el Este [23]. ECFANTO DE SIRACUSA (s.V?) [24]. XENÓFILO DE CALCIS (s.IV) vivió en Atenas y fue maestro de música de Aristoxeno [25].

En Fliunte un grupo de discípulos de Filolao y de Eurito constituyeron un círculo pitagórico a principios del siglo IV.

[17] DIELS, 44.
[18] DIELS, 45.
[19] DIELS, 46.
[20] DIELS, 47.
[21] DIELS, 48.
[22] DIELS, 49.
[23] DIELS, 50.
[24] DIELS, 51.
[25] DIELS, 52.

Fueron: DIOCLES, ECHÉCRATES, POLYMNASTRO, PHANTÓN, ARIÓN. Echécrates expone en el *Fedón* su teoría del alma-armonía [26]. Nada se sabe apenas de otros pitagóricos como PRORO DE CIRENE, AMICLAS DE TARENTO, CLINIAS DE TARENTO, DAMÓN Y PHINTIAS DE SIRACUSA, que vivieron en tiempo de Dionisio el Joven (367-356) y que han pasado a la historia como símbolos de la amistad pitagórica [27]. SIMOS, MYÓNIDES, EUFRANOR, LYCÓN DE TARENTO, todos ellos del siglo IV [28]. Jámblico, en su catálogo, añade además una lista de diecisiete nombres de mujeres pitagóricas [29].

BIBLIOGRAFIA

Pitagóricos

BAUER, W., *Der ältere Pythagoreismus* (Berna 1897).
BOEHM, F., *De symbolis pythagoricis* (Berlín 1905).
BRUNSCHVICG, L., *Le rôle du Pythagorisme dans l'évolution des idées* (París 1937).
CAPARELLI, U., *La sapienza di Pitagora* (Padova, Cedam, 1941-1945) 2 vols.
CARCOPINO, J., *De Pythagore aux apôtres.* Études sur la conversion du monde romain (París, Flammarion, 1956).
CHAIGNET, ED., *Pythagore et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas* (París 1873) 2 vols. (Anticuado.)
CIACERI, E., *Orfismo e pitagorismo nei loro raporti politico-sociali* (Nápoles 1932).
COVOTTI, A., *La Filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate* (Pisa 1900).
DELATTE, A., *Études sur la littérature pythagoricienne* (París 1915).
— *Essai sur la politique pythagoricienne* (Lieja 1922).
— *La vie de Pythagore de Diogène Laerce* (Bruselas 1922).
DEUBNER, L., *Jamblici de vita pythagorica liber* (Leipzig 1937).
FRANCK, E., *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle 1923).
FRITZ, K. VON, *Pythagorean Politics in Southern Italy* (Nueva York 1940).
GARCÍA-JUNQUERA, J. A., *El pitagorismo antiguo:* Est. Fil. 46 (1963) 419-472; 47 (1969) 83-124
KERENYI, K., *Pythagoras und Orpheus* (Amsterdam 1940).
L'ALESSIO, *Vita di Pitagora* (Milano 1940).
LASCARIS COMNENO, C.; DE GUADAN, A. M., *Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo:* Rev. Fil. 15 (Madrid 1956) 181-208.
LASCARIS COMNENO, C., *Alcmeón de Crotona:* Rev. de Fil. Univ. de Costa Rica 2 (1960) n.8.
LEVY, I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore* (París 1926).
— *La légende de Pythagore de Grèce en Palestina* (París 1927).
OLIVIERI, A , *Civiltà greca nell'Italia meridionale* (Nápoles 1931).
ROSTAGNI, A., *Il verbo di Pitagora* (Torino, Bocca, 1925, 1940).
— *Pitagora e i pitagorici:* Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino (1914).
TIMPANARO CARDINI, M., *Pitagorici:* Testimonianze e Frammenti (Firenze 1958).

26 DIELS, 53.
27 DIELS, 54-55.
28 DIELS, 56.
29 DIELS, 58.

CAPITULO III

Monismo dinámico

HERACLITO (fl. h.504-500; h.536-470).—Natural de Efeso, de familia nobilísima—descendiente de Codro y de Androclos, fundador de la ciudad (h.1080)—, que conservaba prerrogativas y honores reales. Fue proverbial en la antigüedad su carácter altanero, misántropo y melancólico. Lo representaban siempre llorando, en contraposición a Demócrito, que siempre estaba riendo. Despreciaba la plebe [1]. Nunca quiso intervenir en política. Rehusó una invitación del rey Darío para visitar su corte. Idéntica actitud desdeñosa adopta ante los poetas antiguos y los filósofos contemporáneos, e incluso ante la religión [2].

Admiraba el estilo de los oráculos de Delfos y de la Sibila [3]. No tuvo maestro. Escribió en dialecto jónico un libro en prosa, en forma tan concisa que le valió el calificativo del «oscuro» (σκοτεινός). Para significar que nadie o muy pocos eran capaces de entenderlo lo depositó en el templo de Artemis [4]. No obstante, los numerosos fragmentos que de él se conservan demuestran que fue leído y estimado [5].

[1] ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος (TIMON, fr.43D).—D. LAERCIO, IX 6. El carácter de Heráclito se refleja en las siguientes expresiones: «Uno solo vale para mí tanto como diez mil, con tal que sea el mejor» (DIELS, 22B49). «Llenan su vientre como bestias». «Los efesios debían ahorcarse unos a otros y entregar la ciudad a los chiquillos, pues expulsaron de ella a Hermodoro, el mejor de todos ellos, diciendo: Ninguno de nosotros debe ser mejor que los demás, y si no, (váyase) a otra parte y con otros» (DIELS, 22B121). «A la naturaleza le gusta esconderse» (DIELS, 22B123). «Yo me busco a mí mismo» (DIELS, 22B101).

[2] «Homero merece ser expulsado de los juegos y azotado, lo mismo que Arquíloco» (DIELS, 22B42). «La plurisciencia no da entendimiento. Si lo diera, se lo habría enseñado a tener a Hesíodo, Pitágoras y hasta a Jenófanes y Hecateo» (DIELS, 22B40).

[3] «El señor que tiene su oráculo en Delfos, no dice ni oculta nada, sino sólo indica por señas» (DIELS, 22B93).

[4] «La muchedumbre, como los perros, ladra a quien no conoce, y, como los asnos, prefiere la paja al oro» (DIELS, 22B9). «Heráclito depositó su libro en el templo de Artemis, habiéndolo escrito en forma oscura, con el fin de que se acercasen a él solamente los que eran capaces de entenderlo y el libro no cayese en desprecio por su popularidad» (D. LAERCIO, IX 6). «Aun después de haberla escuchado (mi doctrina), no la entienden, y parecen sordos» (DIELS, 22B34).

[5] «Tanta fama adquirió su libro, que se levantaron numerosos partidarios, que se llamaron heraclitianos» (D. LAERCIO, IX 6). No obstante, sólo conocemos a uno, que es el mediocre Cratilo, maestro de Platón.

Aburrido de los hombres, se retiró al templo de Artemis, donde se entretenía en jugar a las tabas con los niños. Finalmente huyó a los montes, donde vivió manteniéndose de hierbas. Contrajo una hidropesía y murió lastimosamente a los sesenta años [6].

Es el pensador más eminente de los presocráticos. Su doctrina marca un gran avance sobre los milesios. Formula vigorosamente el problema de la unidad permanente del ser frente a la pluralidad e inestabilidad de las cosas particulares transitorias y aspira a resolverlo estableciendo la existencia de una ley universal fija que rige todos los acontecimientos particulares, y que es el fundamento de la armonía universal del cosmos por encima de todas las antítesis y contradicciones [7].

1. **Epistemología.**—Establece claramente la distinción entre dos órdenes de conocimiento: el *sensitivo*, que solamente es fuente de «opinión», y el *racional*, que es el único que llega a descubrir la «verdad». Los sentidos nos hacen creer que existen seres fijos y estables. Esto es una ilusión, porque solamente existe un ser único, en perpetuo movimiento. Por lo tanto, hay que desconfiar de los sentidos y juzgar conforme a la razón.

Por los sentidos no podemos conocer la naturaleza de las cosas. Los que confían en los sentidos es como si estuviesen durmiendo. «Aun aquel que tiene las opiniones más perfectas, conoce y posee solamente opiniones» [8]. «Las opiniones de los mortales son juegos de niños» [9].

No obstante, su desconfianza en los sentidos no es absoluta. Los sentidos son necesarios para adquirir la sabiduría. «De cuantas cosas se tiene conocimiento por la vista y el oído, yo prefiero estas cosas» [10]. Pero siempre su testimonio debe corregirse por la razón, que es la única capaz de comprender la verdad del Ser uno en perpetuo movimiento, y de conocer la Razón que gobierna todas las cosas. «Una sola cosa es la sabiduría: conocer la Razón, que gobierna todas las cosas a través de todas las cosas» [11].

[6] Parece que murió en un muladar, comido por los perros (D. LAERCIO, IX 3).

[7] Jaeger considera como su idea fundamental el determinar el lugar del hombre en el Universo. Todo el Cosmos está animado por un Logos divino, que es participado por el hombre, y que constituye la norma suprema de conducta en su vida.

[8] DIELS, 22B28. «Malos testimonios son los ojos y las orejas de aquellos que tienen el alma inculta» (DIELS, 22B107).

[9] DIELS, 22B70.

[10] DIELS, 22B55.

[11] DIELS, 22B41;108. Heráclito formula expresamente los dos criterios estoicos de la virtud: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμεν, ὁτέη κυβέρ-

2. **Ontología.**—En la ontología de Heráclito se transparenta un marcado carácter polémico. Sus adversarios son probablemente Jenófanes, con su concepto de ser, y Parménides, con su inmovilismo. Heráclito se enfrenta con el problema del ser y con la antítesis entre la unidad del ser y la pluralidad de las cosas particulares. Por una parte, mantiene la unidad de la Naturaleza y del principio primordial. «Todas las cosas son uno, esto es sabiduría» [12]. «Del uno salen todas las cosas, y de todas las cosas el uno» [13]. Pero por otra acentúa el aspecto dinamista iniciado por Anaximandro y Anaxímenes, con un profundo sentimiento del movimiento, la inestabilidad e impermanencia de las cosas particulares. Nada permanece fijo ni estable. Todo fluye [14]. Todo cambia y se está haciendo siempre, y en este *hacerse* (γίγνεσθαι), en la continua transformación, consiste la esencia de las cosas, las cuales son y no son a la vez [15]. Las cosas particulares «oscilan». El principio primordial, la realidad única (el fuego) es como un río que corre sin cesar, y al cual no es posible descender más de una vez [16].

No obstante, Heráclito cree en la realidad de las cosas particulares, atestiguadas por los sentidos. Pero no como entidades o sustancias fijas y estables, sino en continuo hacerse y deshacerse, con sujeción a ciclos de evolución, regidos por la ley cósmica del Logos. De esta manera, su monismo se concilia con un cierto pluralismo. El fuego, que es el principio primordial, está en perpetua mutación. Pero la Razón universal permanece inmutable a través de todos los cambios.

3. **Física.**—Heráclito trata de explicar, no sólo el principio primordial y único de todas las cosas, sino también la

νησε πάντα διὰ πάντων (Diels, B41); y: «La sabiduría consiste en decir y practicar la verdad según la naturaleza, escuchando a la misma naturaleza»: ... καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (Diels, 22B112).

«Es necesario que los amantes de la sabiduría (φιλόσοφους) conozcan muchas cosas» (Diels, B35).

12 ἓν πάντα εἶναι (Diels, 22B50).

13 καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (Diels, 22B10).

14 πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (Platón, *Cratilo* 402a).

15 «En nuestra esencia fluyente somos y no somos»: εἶμεν τέ καὶ οὐκ εἶμεν (Diels, 22B49a).

16 «No es posible descender dos veces al mismo río» (Diels, 22B91; Aristóteles, *Met.* IV 5: 1010a12). «Descendemos y no descendemos al mismo río, somos y no somos» (Diels, 22B49a). «Los que descienden se sumergen en aguas siempre distintas en su fluir incesante» (Diels, 22B12).

Por esta razón, Platón califica de «corrientes» (ῥέοντες) a los partidarios de Heráclito. Para ellos, «el Universo está de viaje..., las cosas corren como barcos, y, a la manera que los enfermos de catarro, todas las cosas están sometidas al flujo y al catarro» (*Cratilo* 412d).

ley y el proceso de la mutación de las cosas particulares. Pone como principio primero el fuego, del cual se hacen todas las cosas. Todo sale del fuego, todo se compone de fuego y todo se descompone en fuego. Los dioses, los genios, los «demonios», las almas y todas las cosas, son resultado de la transformación incesante del fuego (πυρός τρόπαι), y su perfección depende de la mayor o menor proximidad a su primer principio [17].

a) Las dos vías.—Esta transformación universal sigue dos vías, que en realidad son una misma [18]: una descendente, por condensación o contracción (vía hacia abajo), y otra ascendente, por dilatación o rarefacción (vía hacia arriba), viniendo a describir una especie de círculo: *Vía hacia abajo:* fuego, aire, agua, tierra. *Vía hacia arriba:* tierra, agua, aire, fuego [19].

b) Los contrarios.—De los distintos momentos en que se encuentran las cosas en su camino descendente o ascendente se originan los contrarios (que vienen a responder a las «oposiciones» de Anaximandro). Dos fuerzas cósmicas antagónicas rigen la génesis y las destrucciones periódicas de las cosas. Una disgregadora, la *Discordia* o la *Guerra* (πόλεμον καὶ ἔριν), que es la causa y el origen de la pluralidad. Y otra agrupadora, la *Concordia* o la *Paz* (ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην), que reduce las cosas a la unidad. Por esto la Guerra es la «madre y el rey de todas las cosas» [20]. De esta manera trata de resolver las antítesis,

[17] «Este Cosmos, el mismo para todos los seres, no ha sido hecho por ningún dios ni por ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno viviente, que se enciende conforme a medida y se extingue conforme a medida» (Diels, 22B30).

[18] ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή (Diels, 22B60).

«El fuego se cambia recíprocamente (ἀνταμοιβή) con el todo, y el todo con el fuego, como el oro con las mercancías, y las mercancías con el oro» (Diels, 22B90). «Estas cosas (la vida y la muerte, la juventud y la vejez), cambiándose, llegan a ser aquéllas, y aquéllas, cambiándose a su vez, se hacen éstas» (Diels, 22B88).

[19] «El cambio es un camino hacia abajo, y el mundo se hace según este camino. El fuego condensado se humedece y, puesto en este estado, se hace agua, y el agua comprimida se hace tierra. Y ésta es la vía hacia abajo. Viceversa, la tierra se licúa, de ella sale el agua, y del agua lo demás..., y ésta es la vía hacia arriba» (D. Laercio, IX 9; Diels, 22A1). «El cambio del fuego es en primer lugar mar; pero, de este mar, la mitad es tierra, y la otra mitad, exhalación brillante (πρηστήρ) (Diels, 22B31). «Para las almas es muerte hacerse agua. Para el agua es muerte hacerse tierra. Y, no obstante, de la tierra nace el agua y del agua el alma» (Diels, 22B36.76.77). «Lo frío se hace caliente, y lo caliente, frío; lo húmedo, seco, y lo seco, húmedo» (Diels, 22B126).

[20] «De las cualidades contrarias proviene la guerra, y de la guerra se originan todas las cosas. Por esto la guerra es el padre y el rey de todas las

conciliando la unidad permanente del principio único de la Naturaleza, que conoce la razón, con la realidad del movimiento y de las cosas particulares que perciben los sentidos.

c) EL LOGOS.—La causa última de todas las transformaciones del Cosmos y de la armonía universal que de ellas resulta es una Razón eterna (λόγος, γνῶμη) que rige y gobierna todas las cosas y está presente en todas ellas [21]. Todo cambia, se muda y se transforma, excepto la Razón, que, a manera de una ley, preside, impulsa y regula todas las mutaciones, permaneciendo ella misma inmutable e inalterable. Es la que rige y mide el ciclo del *Gran Año* [22]. Por ella todo en el mundo se hace «conforme a medida» [23], y de esta manera en todo existe un orden racional.

¿Cómo debe entenderse esa Razón universal? ¿Es inmanente o trascendente? ¿Se distingue realmente del fuego y de cuantas cosas resultan de su transformación incesante, o se identifica con la realidad única universal? Heráclito parece dar a entender que es distinta y superior al mismo fuego, puesto que éste es la materia primordial y permanente en perpetuo hacerse, mientras que la Razón permanece inalterable a través de todas las transformaciones. Incluso llega a afirmar que esa Razón se identifica con Dios: «Queriendo o sin querer, se la debe llamar Zeus» [24]. No obstante, y dada la imprecisión que el concepto de lo «divino» tiene en todos los presocráticos, lo más probable es que Heráclito no llegó a formular el concepto de un Dios trascendente y separado del mundo. Su Logos, más que como una Inteligencia personal y separada, o como

cosas»: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (DIELS, 22B53). «Conviene saber que la guerra es común a todas las cosas, y la justicia es discordia, y todo sobreviene por la discordia» (DIELS, 22B80).

[21] «Una sola cosa es la sabiduría, conocer la razón (γνῶμεν) que gobierna todas las cosas a través de todas las cosas» (DIELS, 22B41). «De esta razón, que existe siempre, los hombres no llegan a darse cuenta, ni antes de haberla escuchado ni después de haberla escuchado por primera vez. Todas las cosas llegan a ser según esta razón. No obstante, los hombres no la experimentan ni aun después de haberla experimentado por mis palabras y mis gestos, con los cuales yo la explico, distinguiendo cada cosa según su naturaleza e indicando lo que ellas son» (DIELS, 22B1).

[22] Aecio atribuía al Gran Año diez mil ochocientos años, resultado de multiplicar 30 × 360, o sea la generación, que es el tiempo más corto para que el hombre pueda llegar a ser abuelo. Lo mismo aparece en el *Epinomis*.

[23] El Sol no saldrá fuera de su medida; pero, si lo hiciera, las Erinas, criadas de la Justicia, lo reducirían a ella» (DIELS, 22B94). «El mar revierte y se mide según la misma razón, como era antes de hacerse tierra» (DIELS, 22B31). El Cosmos «fue y será siempre fuego viviente eternamente, que se enciende conforme a medida y se apaga conforme a medida» (DIELS, 22B).

[24] DIELS, 22B32.

una causa extrínseca y ordenadora, debe entenderse como una ley necesaria (νόμος, μοῖρα, ἀναγκή, εἱμαρμένη, Δίκη) inmanente al fuego, que es la sustancia única, y a las cosas que resultan de su movimiento incesante de transformación. «Todo esto se hace por necesidad» [25]. Necesidad y Logos son una misma cosa.

d) La armonía universal.—La Razón (λόγος) que rige todas las transformaciones del Fuego es la causa de una armonía oculta universal [26]. Procediendo todas las cosas de un mismo principio, los contrarios son también una misma cosa. Con la lucha de los contrarios «se unifican las oposiciones y de cosas diferentes brota una bellísima armonía» [27]. En ella se resuelven todas las antítesis y contradicciones parciales, que son sólo aparentes, pues responden a distintos momentos del proceso de desarrollo de la realidad con movimientos contrarios, al encontrarse en el doble camino descendente o ascendente. Los hombres no son capaces de apreciar esa armonía porque no logran abarcar el ser en toda su amplitud [28]. Pero «la armonía invisible es mayor que la visible» [29].

e) Relativismo del bien y del mal.—Todo es bueno, o todo es malo, según se considere. «El agua del mar es la más pura y la más impura. Para los peces es potable y saludable, para los hombres perjudicial» [30]. «La enfermedad hace dulce la salud, el mal el bien, el hambre la hartura, el cansancio el reposo» [31]. «Los monos más hermosos son deformes si se com-

25 Τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ'εἱμαρμένην. Diels, *Doxogr.* 60. καὶ γίνεται πάντα χρεώμενα.—χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ'ἔριν καὶ χρεὼν (Diels, 22B80).

26 Diels, 22B51.

27 ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν (Diels, 22B8).

28 «No comprenden que lo diferente concierta consigo mismo y que entre los contrarios existe una armonía recíproca, como la del arco y la lira» (Diels, 22B51).

29 ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων (Diels, 22B54).

30 Diels, 22B61. «Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se cambian en éstas, y éstas en aquéllas» (B88). «Lo mortal es inmortal, y lo inmortal, mortal». «Día y noche son una misma cosa» (B57). «El dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre; cambia como el fuego: cuando éste arde entre olores, cada uno lo llama como le parece» (B67). «Lo entero y lo no entero, idéntico y diverso, concorde y discorde; lo uno nace del todo, y del uno nacen todas las cosas» (B10).

31 Diels, 22B111. «Los cerditos se complacen en revolcarse en el lodo, lo cual es sucio para los hombres. Los pájaros se lavan en el polvo o en la ceniza» (B37.13). «Para los asnos, la paja es preferible al oro» (B9). «El arco (τόξον) se llama vida (juego de palabras entre βιός = arco, y βίος = vida), pero causa la muerte» (B48).

paran con los hombres» [32]. Cada cosa «vive» la muerte de otra: el fuego, la del aire; el aire, la del agua; el agua, la de la tierra, etc. [33]

f) Optimismo universal.—«El mundo es bellísimo» [34]. Solamente puede hablarse de mal en sentido relativo. Del bien sale el mal y del mal el bien, que son simples aspectos procedentes de la transformación incesante de las cosas, pero que se funden en la armonía total del Universo. «Todas las cosas en la divinidad (mundo) son bellas, buenas y justas. Son los hombres quienes las estiman unas justas y otras injustas» [34a]. Si bien este optimismo no le impide tener un concepto poco favorable de la mayoría de sus compatriotas, a quienes aplica la sentencia atribuida a Bías de Priene: «La mayoría de los hombres son malos» [35].

4. **Astrología y meteorología.**—Para explicar la formación de los astros y los fenómenos meteorológicos acude a un extraño concepto que ya aparece esbozado en Jenófanes. De las cosas, tal como se encuentran en sus diferentes estados en la vía descendente y ascendente, se desprenden *exhalaciones* (πρηστήρ), unas frías, pesadas y opacas, y otras calientes, transparentes y ligeras. Estas segundas ascienden hasta llegar a la bóveda semiesférica que envuelve el Universo, cuyas paredes están perforadas por unas aberturas en las que existen una especie de cubetas giratorias, que se van llenando con las exhalaciones que ascienden de la Tierra, las cuales, al inflamarse, originan los astros. El Sol se enciende y se apaga todos los días. Las fases de la Luna responden a los movimientos giratorios de su cubeta respectiva. De manera semejante explicaba los eclipses. Del agua se desprenden también exhalaciones, de las cuales se forma el aire. Este se inflama por el rayo de Zeus, y se enciende nuevamente el Fuego. «Todo lo gobierna el rayo» [36].

Palingenesia universal.—Todo procede del Fuego, que se enciende y se apaga conforme a medida y a razón. Las conflagraciones y las extinciones se suceden periódicamente, pues el Fuego es viviente, eterno e inextinguible. El Cosmos

[32] Mullach, *Fr. phil. graec.* 42.
[33] «Inmortales mortales, mortales inmortales: aquéllos viviendo la muerte de éstos, y éstos muriendo la vida de aquéllos» (Diels, 22B62).
[34] κάλλιστος κόσμος (Teofrasto, *Metaphys.* 15 p.7.ª 10; Usener).
[34a] Diels, 22B102.
[35] «Los muchos malos, los pocos buenos» (Diels, 22B104).
[36] τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός (Diels, 22B64). D. Laercio, IX 8-11.

resulta de la vía descendente, cuando el Fuego comienza a extinguirse. Y la conflagración (ἐκπύρωσις), cuando el Fuego, reavivado por el rayo de Zeus, vuelve a recuperar su intensidad [37]. Los ciclos de mundos, idénticos al presente, y cuya duración es de un Gran Año (10.800 años), se sucederán indefinidamente. «En el mundo que se produce se forman de nuevo (los hombres) y llegan a ser claros representantes de los vivos y de los muertos (en el mundo anterior)» [38]. (Eterno retorno.)

5. **Antropología.**—El hombre está compuesto de cuerpo y alma. Los cuerpos se forman en la vía descendente de las exhalaciones oscuras y opacas de la tierra. Las almas, en la vía ascendente, de exhalaciones puras y transparentes del aire al desecarse el agua. El alma, que es de naturaleza aeriforme, se renueva constantemente por la respiración. Su perfección depende de su sequedad y de su mayor o menor proximidad al Fuego, de cuyo contacto se mantiene como los carbones. Las almas más secas son las mejores y las más sabias [39]. Los borrachos tienen el alma húmeda [40]. «Propio del alma es la razón, que se acrecienta a sí misma» [41]. Tan sutil es su naturaleza, que nunca llegará el hombre a penetrar en sus profundidades: «Camina, camina, nunca quizá lograrás alcanzar los confines del alma, aunque recorras todos sus caminos. Tan profundo es su logos» [42].

En algunos pasajes, tal vez influido por el orfismo, Heráclito parece aludir a la inmortalidad del alma: «A los hombres les esperan después de la muerte cosas que no se imaginan ni sospechan» [43]. «Vivimos la muerte de ellas (las almas) y ellas viven nuestra muerte» [44].

6. **Discípulos de Heráclito.**—Solamente tenemos referencias de CRATILO, que fue maestro de Platón, y de un tal AN-

37 «El mundo nace del fuego y se convierte nuevamente en fuego, según determinados períodos, alternativamente por todo el tiempo, y esto acontece por necesidad» (D. LAERCIO, IX 8).

38 DIELS, 22B63.

39 DIELS, 22B118. Esta sequedad, de donde proviene la superioridad de las almas, responde al concepto de que la humedad es la muerte del fuego, que es el elemento constitutivo del alma, y, por lo tanto, la muerte del alma misma: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι (DIELS, 22B62.77). Este mismo concepto lo conserva Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios*. Cervantes dice de don Quijote: «Se le secó el celebro de manera que vino a perder el juicio».

40 DIELS, 22B117.

41 DIELS, 22B115.

42 DIELS, 22B45.

43 DIELS, 22B27.

44 DIELS, 22B77.

TÍSTENES: «Cratilo acabó por creer que ni siquiera se debe hablar, y se limitaba a hacer señas con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible bañarse dos veces en el mismo río; pensaba que ni siquiera es posible una vez»[45].

BIBLIOGRAFIA

BATTISTINI, J., *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle* (París, Gallimard, 1955). Traducción completa sobre el texto de Diels.
BISE, P., *La politique d'Héraclite d'Ephèse* (París, Alcan, 1925).
BLASS, H., *Gott und die Gesetze*. Sobre el fragmento 114 de Heráclito (Bonn 1958).
BODRERO, E., *Eraclito*. Testimonianze e frammenti (Torino, Bocca, 1940).
BONETTI, A., *La concezione dialettica della realtà in Eraclito:* Riv. Fil. Neosc. 51 (Milán 1959) 289-310; 52 (1960) 319-335.
BRIEGER, A., *Herakleitos* (Halle 1902).
BRECHT, F. J., *Heraklit. Ein Versucht über den Ursprung der Philosophie* (Heidelberg, Winter, 1936).
BYWATER, I., *Heracliti Ephesii fragmenta* (Oxford 1877).
CALOGERO, G., *Eraclito:* Giorn. di fil. ital. (1936).
CAPELLE, W., *Heracliteana* (Halle 1924).
CARAMELLA, S., *Eraclito nel Cristianesimo* (Milano 1947).
DIELS, H., *Herakleitos von Ephesos griechisch und deutsch* (Berlín 1901, 1909).
DONATI, B., *Il valore della guerra e la Filosofia di Eraclito* (Génova 1913).
FERNÁNDEZ GALIANO, A., *El logos heracliteo y el concepto cristiano de ley eterna:* Rev. Fac. de Derecho (Madrid ²1958) 145-152.
GARCÍA BACCA, D. J., *Heráclito y el indeterminismo:* Asomante 2 (San Juan de Puerto Rico 1947) 5-8.
GIGON, O., *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig 1935).
GRÉGOIRE, F., *Heraclite et les cultes enthousiastes:* Rev. Néosc. Louvain 1935).
JEANNIÈRE, A., *La pensée d'Héraclite d'Ephèse* (París, Aubier, 1959).
KIRK, G. S., *Heraclitus: The cosmic Fragments* (Cambridge 1954).
KIRK, W. CH., *Fire in the cosmological speculations of Heraclitus* (Minneápolis 1940).
LASALLE, F., *Die philosophie Herakleitos, des dunkels von Ephesos* (Berlín 1858) (hegeliano).
LLEDÓ, E., *Heráclito y los poetas:* Rev. Fil. 15 (Madrid 1956) 273-278.
LOSACCO, M., *Eraclito e Zenone* (Pistoia 1914).
MACCHIORO, V., *Eraclito* (Bari, Laterza, 1922).
MAYOR, D., S. I., *Heráclito: «¿Todo fluye?»:* Pens. 15 (1959) 453-461.
— *Heráclito: «¿Ekpyrosis?»:* Pens. 16 (1960) 69-80.
MAZZANTINI, L., *Eraclito* (Torino, Chiantore, 1945).
REINHARDT, K., *Heraklits Lehre vom Feuer:* Helios (1942) 1ss.
— *Heraklitea:* Hermes (1942) 225ss.
SPENGLER, O., *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie* (1904).
— *Heraklit. Reden und Aufsätze* (Munich 1938).
— *Heráclito.* Trad. de Augusta de Mondolfo (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1947).
SCHAFER, G., *Die Philosophie Heraklits von Ephesos und die moderne Heraklitsforschung* (1902).
SNELL, B., *Die Sprache Heraklits:* Helios (1926) 353ss.

[45] ARISTÓTELES, *Met.* IV 5: 1010a12; DIELS, 65 y 66 fr.91.

STENZEL, J., *Heraklit*, en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*.
SOULIER, E., *Eraclito Efesio* (1885).
WALZER, R., *Eraclito*. Raccolta di frammenti e traduzione italiana (Firenze, Sansoni, 1939).
WEERTS, E., *Heraklit und die Herakliteer* (Berlín 1926).

CAPITULO IV

Monismo estático. Los «inmovilizadores del ser»

JENOFANES (fl. h.530).—Natural de Colofón, de donde huyó cuando tenía unos veinticinco años, probablemente al ser tomada la ciudad por los medos (545). Anduvo errante, como bardo o rapsoda, recorriendo Sicilia, Zancle, Catania, Siracusa, Lípari, Malta y Magna Grecia, donde se dice que asistió a la fundación de Elea (h.540). Dado su carácter y su profesión no parece probable que permaneciera mucho tiempo en ninguno de estos lugares, y menos que llegase a fundar una escuela propiamente dicha. Murió muy viejo, hacia sus noventa y cinco años [1]. Escribió *Elegías*, *Silos*, *Parodias* y un poema *Sobre la naturaleza* en versos muy vigorosos y expresivos. Quedan algunos fragmentos [2].

1. **Epistemología.**—En Jenofantes aparece claramente la contraposición entre verdad y apariencia, y entre certeza y opinión, que exagerará Parménides. No hay certeza. Todo son opiniones. «Lo cierto no lo supo ningún hombre, ni habrá nadie que lo sepa» [3].

2. **Física.**—Las alusiones de Jenófanes a la «Física» de los milesios deben entenderse probablemente en sentido irónico y

[1] DIELS, 21B8: «Hace ya sesenta y siete años que me agito en preocupaciones, aquí y allá, por la tierra griega; y eran entonces veinticinco años desde mi nacimiento cuando comencé a hablar, conforme a verdad, de estas cosas».—D. LAERCIO, X 18.—Algunos autores sostienen que, en vez de haber influido Jenófanes sobre la escuela eleática, fue él quien, siendo ya viejo, sufrió la influencia del joven Parménides.

[2] DIELS, 21B1-42.—Diógenes Laercio afirma que fue uno de los primeros que «filosofaron en poesía» (IX 22). Según Ario Dídimo, la palabra de Jenófanes fue «la primera digna de ser escrita que llegó a los griegos» (STOBEO, *Ecl.* II, 1,18).

[3] DIELS, 21B34.—«Jenófanes dudó de todas las cosas, dogmatizando solamente en decir que todas las cosas son una sola, y que ésta es Dios» (SEXTO EMPÍRICO, *Hyp. Pyrr.* I 223). «Estas cosas han sido opinadas semejantes a la verdad» (DIELS, 21B35).—«No hubo nunca ninguno, ni lo habrá jamás, que tenga un conocimiento claro sobre los dioses y sobre cuantas cosas yo digo. Y aunque por ventura llegase a hablar de manera perfecta, sin embargo, no lo sabe. Sobre todas las cosas no hay más que opinión» (δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται) (DIELS, 21B34).

burlesco. Admiraba a Tales por haber predicho un eclipse [4]. Pero ridiculiza a Pitágoras, aludiendo a la transmigración de las almas, a la respiración cósmica y a la disgregación del ser lleno por medio del vacío [5].

El primer principio de las cosas es la tierra, de la cual salen y a la cual vuelven todas las cosas [6]. Los vivientes nacen del fango, o sea, de la tierra mezclada con el agua [7]. La Tierra es ilimitada, y no está rodeada por el aire (pneuma) ni por el cielo [8]. Los astros se forman de las exhalaciones desprendidas de la Tierra bajo el calor del Sol, las cuales ascienden en forma de pequeñas centellitas que se acumulan, se inflaman y se extinguen diariamente [9]. El mundo estrena cada mañana un nuevo Sol [10]. La Luna es una nube densa, con luz propia, que se forma y extingue cada mes [11]. El arco iris es una niebla aparentemente de varios colores [12].

Todas las cosas del mundo se destruyen periódicamente, mediante la disolución de la Tierra en el Océano, volviendo al fango primordial, de donde vuelven a salir indefinidamente. Un indicio de esa disolución es la sal que queda cuando se evapora el agua del mar. Pero el ser permanece siempre en su unidad inmutable, aunque se muevan y destruyan las cosas particulares [13].

3. **Teología.**—Jenófanes ridiculiza el antropomorfismo de Homero y Hesíodo, «que atribuyeron a los dioses todo cuanto es censurable y vergonzoso entre los hombres: hurtos, adulterios, engaños recíprocos», y «muchísimas cosas ilícitas» [14]. Com-

[4] Diels, 21B19.

[5] Diels, 21B7.

[6] «De la tierra procede todo, y todo termina en la tierra» (ἐκ γαίης γάρ πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελεστᾷ) (Diels, 21B27).—D. Laercio, IX 19.

[7] «Tierra y agua es todo cuanto se origina o nace» (Diels, 21B27.29).—«Porque todos hemos sido hechos de tierra y agua» (πάντες γὰρ γαίης τὲ καὶ ὕδατος εκγενόμεσθα) (Diels, 21B33).

[8] Diels, 21A32.33.38.

[9] Diels, 21A33.

[10] Diels, 21A38.

[11] Diels, 21A42-46.

[12] Diels, 21B32.

[13] «No admitió nacimiento ni corrupción, pero dijo que todo era siempre igual» (Plut., *Strom.* 4).—Diels, 21A32.

[14] Diels, 21B11.12.—«Los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura humana» (Diels, 21B14).—«Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos, y con ellas pudieran pintar y hacer figuras como los hombres, entonces los caballos dibujarían imágenes de los dioses semejantes a caballos, y los bueyes a la de los bueyes, y formarían cuerpos semejantes a los que tiene cada uno de ellos» (Diels, 21B15).—«Los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios, rubios y con ojos azules» (Diels, 21B16).

bate el politeísmo, proclamando la existencia de un Dios único, eterno, inmóvil, inmutable, inalterable, inteligentísimo, que está por encima de todos los dioses y que no se parece en nada a los hombres. «Todo él ve, todo él oye, todo él piensa» [15]. Mueve todas las cosas con su pensamiento, «omnipresente y rápido como el rayo» [16].

Es difícil precisar la idea de Jenófanes acerca de la divinidad. No parece ser monoteísmo, pues admite la existencia de dioses inferiores y demonios. Los antiguos lo entendieron en el sentido de un monismo estricto [17], pero más bien hay que interpretarlo a la manera de los milesios, cuyas doctrinas conocía, o sea, como un principio material único, del que proceden todas las cosas, es decir, de la Tierra; o como una esfera redonda y cerrada, fuera de la cual no existe nada, si bien dentro de ella admite la existencia de seres particulares, que aparecen y vuelven a desaparecer. Parménides recogerá esta misma idea, pero la exagerará hasta llegar a un monismo estático, negando la distinción entre el ser y las cosas particulares.

4. **Etica.**—Jenófanes proclama una vida más austera que la corriente en su tiempo. En sus *Silloi* criticaba duramente las costumbres de sus contemporáneos, su afición al lujo, a los placeres y a los deportes, anteponiendo la fuerza bruta a la sabiduría y a la virtud. «Nuestra sabiduría vale más que la fuerza de los hombres y de los caballos». «No es justo preferir la fuerza a la provechosa sabiduría». «Con las victorias de los púgiles en el pentathlon y en el pancracio, o en los juegos olímpicos, no se ordena mejor la ciudad ni se llenan los almacenes públicos» [18]. Píndaro recoge esta alusión en la primera oda dirigida a Hierón de Siracusa (472 a. J. C.).

[15] οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ακούει (DIELS, 21B24).

[16] «Existe un solo Dios, mucho más grande que los dioses y que los hombres, no semejante a los mortales ni en el cuerpo ni en el pensamiento» (DIELS, 21B23).—«Los que dicen que los dioses nacen incurren en impiedad, así como los que dicen que los dioses mueren; en ambos casos sucedería que alguna vez no habría habido dioses» (DIELS, 21A12; ARIST., *Rhet.* II 23: 1399b5).—«Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, y conviene que no se mueva de acá para allá» (DIELS, 21B26).—Pero mueve todas las cosas «sin trabajo de pensamiento, moviéndolo todo con el pensamiento» (DIELS, 21B25; preludia a Anaxágoras y Aristóteles).

[17] «Mirando al mundo entero, dijo que el mundo es Dios» (ARISTÓTELES, *Met.* I 5: 986b20).—«Unum esse omnia neque id esse mutabile, et id esse deum neque natum umquam et sempiternum, conglobata figura» (CIC., *Acad.* II 118; DIELS, 21A34). Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πὰν... τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ παν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφᾶνης (SIMPLIC., *Phys.* 22: DIELS, 21A31).

[18] DIELS, 21B2.

PARMENIDES (fl. h.475).—Natural de Elea (hoy Velia), cerca de Salerno, fundada en 504-1. Apenas quedan datos de su vida. Fue discípulo del pitagórico Aminias [1]. Probablemente perteneció a la escuela, pues los antiguos lo clasificaban entre los pitagóricos, cuyas doctrinas conoce. Debió de escuchar a Jenófanes, pues recoge y desarrolla sus enseñanzas. Platón incurre en un anacronismo voluntario al referir su entrevista con Sócrates en Atenas poniéndola hacia 450.

Son ciertamente exagerados los elogios que Platón hace de Parménides, a menos de entenderlos matizados por una fina ironía. Aristóteles, en cambio, no manifiesta gran estimación hacia los eléatas [2].

Escribió un poema en hexámetros. Se conservan numerosos fragmentos de la primera parte y algunos versos de la segunda. Adopta una actitud polémica, por una parte contra el dualismo de los pitagóricos (ser y no-ser, pneuma, infinito y cosmos, lleno y vacío), y por otra contra el movilismo de Heráclito, a cuyos partidarios califica con duros epítetos [3].

1. **Carácter general.**—Parménides convierte en antítesis irreductible la contraposición presocrática entre «Naturaleza» y

[1] En cuanto a la filiación ideológica de Parménides, parece cierta su dependencia respecto de los pitagóricos, de quienes fue discípulo (D. LAERCIO, IX 19; JÁMBLICO, *Vita Pyth.* 267). No obstante, habría sido un discípulo infiel, pues establece su doctrina en completa contraposición con el sistema de la escuela. Respecto de Jenófanes, tradicionalmente se le considera como discípulo y continuador (D. LAERCIO, IX 21; ARISTÓTELES, *Met.* I 5: 987a). REINHARDT ha establecido la tesis contraria, pretendiendo que el viejo Jenófanes, al llegar a Elea, habría aprovechado las enseñanzas de Parménides. En lo que se refiere a Heráclito, ZELLER niega toda polémica entre éste y Parménides. Según P. TANNERY, Zeller ha demostrado que «le poème de l'Eléate et le discours de l'Ephésien sont sensiblement de la même date, et qu'aucun des deux auteurs n'a du connaître l'oeuvre de l'autre» *(Pour l'histoire de la science hellène* [París 1930] p.227). GOMPERZ, por el contrario, considera que la filosofía de Parménides se establece contra el sistema de Heráclito, cuyo pensamiento «a ébranlé le plus profondément l'esprit de Parménides» *(Les penseurs de la Grèce,* tr. Raymond [París, Payot, 1928] p.202-221).

[2] En el *Sofista* lo llama «nuestro padre Parménides» (241a), el «gran Parménides» (237a), y le reconoce «una profundidad de pensamiento verdaderamente noble y majestuosa». «Parménides me aparece, como el héroe de Homero, venerable al mismo tiempo que temible. Me acerqué a este hombre siendo yo todavía muy joven y él ya muy viejo. Entonces me pareció tener profundidades absolutamente sublimes. Así temería yo no haber comprendido el sentido mismo de sus palabras y que aún ahora me escapara su pensamiento» *(Teet.* 183e-184a).

Aristóteles califica a Jenófanes y Meliseo de rústicos (ἀγροικότεροι), aunque confiesa que Parménides vio un poco más *(Met.* I 5: 986b26).

[3] δίκρανοι, ἄκρυτα φῦλα, εἰδότες οὐδέν (DIELS, 28B6).

«cosas» particulares. Para los filósofos anteriores ambas cosas coexistían sin excluirse. Parménides, por el contrario, establece su dilema entre *ser* y *no-ser*, pretendiendo que hay que elegir forzosamente entre uno de los términos de la alternativa. A esta antítesis ontológica añade otra paralela en el orden gnoseológico, distinguiendo entre conocimiento sensitivo, engañoso, fuente solamente de opinión, y conocimiento racional, que es el único que proporciona la verdad [4]. Descalifica por completo el testimonio de los sentidos, que atestiguan la existencia de las cosas particulares y del movimiento, y acepta solamente el de la razón, que, según él, revela la existencia del ser uno, eterno, indivisible e inmóvil. La consecuencia es un monismo estático absoluto, con la supresión de la realidad de los seres particulares y del movimiento.

2. **El poema sobre la Naturaleza.**—A) EL CAMINO DE LA VERDAD (τὰ πρὸς τὴν ἀληθείαν). ONTOLOGÍA.—El poema comienza con una pomposa introducción, en que se presenta Parménides sentado sobre un carro arrastrado por caballos alados, guiados por las Hijas del Sol, las cuales abandonan las moradas de la Noche, apartándose los velos (tinieblas) de la cabeza. Al llegar a una bifurcación (Y) en que se separan los caminos de la noche y del día, cuyas puertas guarda la Justicia vengadora (Δίκη πολύποινος), ésta, a ruegos de las Hijas del Sol, abre las puertas por las cuales penetra el carro por el camino que conduce a la morada de la diosa que guarda la Verdad en la casa de la luz, la cual acoge amablemente al poeta, y tomando su mano derecha le dirige su discurso [5].

La diosa enumera tres caminos: primero, el de la *verdad*, que el ser existe, y es imposible que no exista; segundo, el del *error*, que el ser no existe, y es necesario que no exista [6]. Otro

[4] Los sentidos perciben «el mundo engañoso de las opiniones de los mortales» (DIELS, 28B1 v.30). «No te obligue la costumbre, en este camino, a hacer dominar al ojo, que no ve ningún límite; a la oreja, que recoge los sonidos, y a la lengua» (DIELS, 28B7). Es necesario dejarse guiar por la razón (κρίναι δὲ λόγωι), que es la que percibe la verdad segura y digna de fe (πίστις ἀλήθεια).

[5] La Y era el símbolo órfico de la bifurcación de caminos. «¡Oh joven que, acompañado de guías inmortales, llegas a nuestra casa sobre los caballos que te conducen, salve! Ya que derecho y justicia te han traído a aprender la verdad por este camino, que está bien alejado del camino de los hombres. Es necesario que tú lo sepas todo. Tanto el corazón inmutable de la verdad redonda como las opiniones de los hombres que carecen de certeza. Mas también has de aprender esto: de qué manera se han de juzgar las cosas aparentes si se las considera profundamente» (DIELS, 28B1 v.24-32).

[6] «Ahora bien, yo diré, y tú recoge, escuchándolas, mis palabras. Dos

tercer camino es el de la *opinión*, que el ser existe y no existe a la vez.

a) El Ser.—Parménides toma por guía la *razón*, abandonando el testimonio de los sentidos, «en los cuales no hay verdad digna de fe» [7], y adopta una posición «realista» frente a Heráclito y los pitagóricos. Ante el ser hay tres actitudes posibles: 1.ª, *el no-ser existe*, propia de los pitagóricos, los cuales, para explicar el movimiento y la pluralidad de los seres, admitían el vacío, o el no-ser fuera del Cosmos esférico, que al penetrar dentro de éste por medio de la respiración cósmica lo disgregaba y multiplicaba en muchos seres numéricamente distintos. Contra ellos opone Parménides: el no-ser no existe, y, por lo tanto, no puede disgregar internamente al ser, siendo éste uno, indivisible e inmóvil [8]. 2.ª *El ser existe y no existe a la vez*, aludiendo a Heráclito, que admitía la unidad del ser, pero en perpetuo movimiento, originándose la pluralidad de las cosas de los encuentros entre los contrarios en las diversas fases de la transformación del Fuego. Contra esto arguye Parménides: es absurdo que el ser exista y no exista a la vez. Pero si se diera movimiento, el ser existiría y no existiría a la vez. Por consiguiente, el ser es inmóvil [9]. 3.ª *El ser existe y es imposible que no exista.* En esta fórmula, machaconamente repetida, a la cual se aferra Parménides, se sintetiza todo su «realismo»: «El ser existe y el no-ser no existe. Tú no saldrás nunca de aquí» [10]. Sólo existe el ser, y no existe el no-ser. No existiendo el no-ser, es imposible la división interna del ser. Por lo tanto, el ser es uno, único y compacto. Los «seres» particulares son nada más que ilusiones u «opiniones» de los sentidos. Tampoco puede darse el movimiento, pues no existe

únicos caminos de investigación es posible pensar: uno, que el ser existe, y es imposible que no exista. Es el camino de la razón, a la cual sigue la verdad. Y otro, que el ser no existe, y que es necesario que no exista. El cual te digo que es un camino completamente privado de conocimiento, porque no se puede ni conocer el no-ser ni tampoco expresarlo» (DIELS, 28B2ss). Por lo tanto, «es necesario pensar y decir que el ser existe, porque existe el ser, pero la nada no existe». Y esto—dice la diosa—«te mando yo que lo digas».

[7] DIELS, 28B1 v.30.

[8] «Tú no puedes separar el ser del no-ser, ni de modo que el ser esté esparcido acá y allá por el mundo, ni de modo que después el ser se una juntamente» (contra los pitagóricos).

[9] Increpa duramente a los hombres para los cuales «ser y no-ser es lo mismo y no es lo mismo, y el camino de cada cosa es una ida y vuelta» (contra Heráclito) (B6 v.8-9). «Somos y no somos» (DIELS, 22B49).

[10] Platón, en el *Sofista*, sintetiza en esta fórmula, corriente entre los presocráticos, todo el pensamiento de Parménides (ARISTÓTELES, *Phys.* I 4: 187a26; 187a34; *Met.* XI 6: 1062b24).

distancia entre los seres ni espacio vacío en el cual pudiera realizarse. Así, pues, toda la realidad, tal como la percibe la «razón», no es más que un Ser único, compacto, finito, limitado e inmóvil (monismo estático del ser finito).

b) *Cualidades del ser.*—El ser es: 1) *Uno.* «Puesto que ahora es juntamente todo, uno y continuo» [11]. «Todo completo, único en su especie, inmóvil y sin término» [12]. «Todas las cosas son uno» [13].

2) *Eterno.* «Nunca ha sido ni será, pues es ahora juntamente todo, uno y continuo» [14]. El ser tiene que haber salido del ser o de la nada. De la nada no puede salir. De sí mismo tampoco. Luego el ser es eterno, no ha tenido principio ni tampoco tendrá fin.

3) *Imperecedero.* «No hay nacimiento ni muerte» [15]. «Son nombres vanos todas las cosas que los mortales afirman creyéndolas verdaderas: el nacer y el morir, el ser y el no-ser, el cambiar de lugar y el mudar el brillante color» [16].

4) *Entero e inmóvil.* «El Destino ha encadenado al ser a ser todo entero e inmóvil» [17]. «El ser, siempre igual a sí mismo, permaneciendo el mismo, reposa en sí mismo» [18]. No pueden darse mutaciones cualitativas ni cuantitativas, como tampoco movimiento local. Para que se diera movimiento sería preciso que existiera el espacio vacío. Pero el espacio vacío o es ser o es no-ser. Si es no-ser, el ser se movería en la nada. Si es ser, el ser se movería dentro de sí mismo. Luego no puede darse el movimiento (contra Heráclito y los pitagóricos).

5) *Continuo, homogéneo e indivisible.* El ser no está dividido por el no-ser o por el vacío (contra los pitagóricos). El ser es igualmente ser en todas sus partes (contra Anaxímenes). «El ser no es ni denso ni raro, porque lo enrarecido no puede ser igualmente lleno que lo denso, antes por el contrario, lo raro es más vacío que lo denso» [19]. «El ser es de igual fuerza

[11] La unidad del ser es la afirmación fundamental, de la cual se derivan todas sus restantes propiedades (DIELS, 28B8 v.5.6).

[12] DIELS, B8 v.4.

[13] PLATÓN, *Teeteto* 180b. «Parménides parece haber llegado al ser según la razón... Parménides algunas veces parece hablar con visión más amplia, porque fuera del ser, juzgando nada al no-ser, necesariamente piensa que el ser es uno y nada más» (ARISTÓTELES, *Met.* I 5: 986b29).

[14] DIELS, 28B8 v.5.

[15] DIELS, B8 v.21.

[16] DIELS, B8 v.38-41.

[17] DIELS, B8 v.36-38.

[18] DIELS, B8 v.26-31.

[19] DIELS, B8 v.22-25.

desde el centro hacia todos sus lados, ya que no puede ser aquí demasiado y allí poco, no habiendo nada que le impida ser por doquiera semejante a sí mismo; ni el ser es tal que pueda haber aquí más y allí menos ser» [20].

6) *Lleno, compacto, finito, limitado y esférico.* El ser es una esfera redonda, llena, compacta, igual y homogénea en todas sus partes (ἠδὲ τελεστὸν... σφαῖρος κυκλοτερής), que tiene un límite extremo (πεῖρα πύματον), dentro del cual lo mantienen las ligaduras de la Necesidad (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν) [21].

7) «Ser y pensar es lo mismo». Esta frase no debe entenderse en el sentido hegeliano de que el pensamiento se identifique con el ser, sino solamente en cuanto que puede pensarse lo que existe (el ser), mientras que lo que no existe (el no-ser, la nada) no se puede pensar [22].

«Con esto—concluye la diosa—termino el discurso y el pensamiento acerca de la verdad» [23].

B) El mundo de la «opinión» (τὰ πρὸς δόξαν). Física. La segunda parte del poema describe una Física compuesta por elementos tomados de los jónicos y de los pitagóricos. Aristóteles hace notar la contradicción que implica exponer una Física después de haber negado la realidad de los seres particulares y del movimiento [24]. Sin embargo, en Parménides no hay contradicción, pues esta segunda parte debe entenderse en el sentido de una caricatura burlesca de la Física de sus contemporáneos. «Aprende ahora opiniones falaces de mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras» [25].

La materia está compuesta de dos principios: «fuego celeste de llama tenue, suave, siempre igual a sí mismo, y noche oscura, cuerpo denso y pesado» (tierra) [26]. El Universo está constituido por una serie de esferas concéntricas, alternativamente frías y oscuras, calientes y luminosas. La última, que las envuelve todas (περιέχον), es sólida, fría y oscura. Debajo de ella está la de las estrellas fijas (ὀλύμπος ἔσχατος), que es caliente y luminosa. En las restantes están colocados los astros, el Sol y la Luna, separados entre sí por la Vía Láctea. En el

20 Diels, B8 v.44.
21 Diels, B8 v.42-49.
22 Diels, B8 v.34.
23 Diels, B8 v.50-52.
24 *Met.* I 5: 987a4-9.
25 Diels, B8 v.52.
26 «Dividieron la materia en dos partes opuestas, y atribuyeron a ambas cualidades diferentes: a la primera, fuego etéreo de llama, tenue, suave, siempre igual a sí mismo, muy distinto de la otra, que es noche oscura, cuerpo denso y pesado» (Diels, 28B8 v.53-59).

centro del mundo está la Tierra, esférica, dentro de la cual arde una masa de fuego (Hestia), donde reside la divinidad que lo gobierna todo [27].

Los vivientes proceden de la mezcla de los elementos (tierra y fuego) y de sus cualidades respectivas (frío y calor). Aparece un extraño concepto que hallaremos después en Empédocles: los miembros humanos se forman por separado y se unen después [28]. El alma se compone también de tierra y fuego. El fuego es la causa de la vida y de la inteligencia. La última reside en el pecho, alrededor del corazón. Las sensaciones se producen en virtud de los semejantes: el elemento cálido conoce lo caliente, y el elemento frío, lo frío.

3. **El «realismo» de Parménides.**—La originalidad de Parménides no consiste en su «Física», en la que se limita a parodiar y ridiculizar las opiniones de sus contemporáneos. Ni tampoco en las cualidades que atribuye a su «Ser», todas las cuales habían sido ya señaladas por filósofos anteriores, sino en haber colocado frente a frente, en ficticia antítesis irreductible, el Ser y el no-ser, la unidad y la pluralidad, el conocimiento racional y el sensitivo, la verdad y la opinión, el mundo y las «cosas». La contraposición presocrática entre «Naturaleza» y «cosas» se convierte en Parménides en un dilema, en una alternativa, en la cual la aceptación de uno de los miembros implica necesariamente la negación del otro.

Parménides, aplicando de una manera apriorista e implacable el principio de identidad, llega a la negación de toda pluralidad, de toda diversidad cualitativa y cuantitativa y de todo movimiento. Su elaboración del concepto de ser puede reducirse a los tres momentos clásicos de todos los procesos idealistas: 1.º Prescinde de todas las modalidades particulares de los seres múltiples percibidos por los sentidos, fijándose tan sólo en la propiedad comunísima de *ser* (abstraccionismo). 2.º Prescinde de los sentidos y se recluye en su inteligencia (subjetivismo). 3.º Atribuye existencia y realidad ontológicas a su concepto abstracto de ser, proyectándolo, idealmente, fuera de sí mismo e identificándolo con el mundo real (idealismo) [29].

27 DIELS, 28B12.

28 «De la misma manera que en todo tiempo encuentra la mezcla de los mudables miembros, así, del mismo modo, se halla la mente *(nous)* en los hombres, porque lo que piensa es la misma cosa que la naturaleza de los miembros, para todos los hombres y para cada uno, pues su pensamiento es lo que en ellos prepondera» (DIELS, 28B16).

29 Jaeger considera como nota fundamental de Parménides el haber introducido en filosofía el pensamiento estrictamente lógico, después de

De esta manera elabora, por abstracción, el concepto de ser uno y estático, con el cual identifica el mundo, dejándolo convertido en un bloque esférico y compacto de materia inerte, inmóvil y pasiva.

Parménides, con intención «realista», entre las vías que le indica la diosa, elige resueltamente la que afirma la existencia y la realidad del ser («que el ser existe, y es necesario que exista»). Pero este pretendido realismo no pasa de serlo más que en su intención, pues su concepto del ser, desligado del testimonio de los sentidos, no puede aplicarse en modo alguno al ser real, sino al ser en abstracto, o sea al concepto de ser elaborado por la mente y despojado de todas las diferencias formales existentes en la realidad.

En la actitud de Parménides existe una doble confusión: primero, entre el ser ontológico con el ser lógico, abstracto, atribuyendo al primero las propiedades que competen al segundo; y, después, en identificar ese «ser» abstracto con el mundo físico, material, cerrado, finito y limitado como una esfera, fuera del cual no existe nada, y que es la única realidad. Parménides suprime del «ser» todas cuantas propiedades perciben los sentidos, la pluralidad, las cualidades, el movimiento, y solamente conserva las notas del ser inteligible, abstracto, percibido por la razón, sobre el cual recaen todas sus tajantes afirmaciones.

Parménides piensa que el ser existe, pero no tal como lo perciben los sentidos: múltiple, móvil, plural, particular, limitado y contingente, sino tal como lo concibe la inteligencia: uno, universal, eterno, inmóvil, inmutable. Esta aplicación de las propiedades del ser abstracto (concepto) al ser concreto (ontológico) da por resultado la descripción de una falsa realidad, carente de toda clase de cualidades sensibles, y la supresión de toda pluralidad y de todo movimiento en un mundo que no es «real», sino «ideal». De esta manera, Parménides, al pretender pensar el ser con la sola razón, prescindiendo de los sentidos, y llegar con ello a la «verdad», incurre en un realismo exagerado que lo conduce al idealismo. Con ello abre un amplio camino a lo que podríamos calificar «realismo idealista», en que Parménides tendrá no pocos imitadores; es decir, un realismo en la intención, pero un idealismo o un logicismo de hecho. El ser único, estático, inmóvil e indiferenciado de Parménides no es un ser ontológico, sino un ser lógico, artificial, un ente de razón, que carece de toda realidad fuera de la mente.

las especulaciones cosmológicas de los milesios y de las teorías matemáticas de los pitagóricos.

Un procedimiento muy semejante y una intención «realista» muy parecida llevarán más tarde a Platón a formular su teoría de las Ideas subsistentes. Lo mismo le sucederá a Plotino, el cual, deseando llegar al Uno, como ser absoluto y realísimo, llegará de hecho a una pura abstracción mental, por supresión de todas las diferencias formales. Y algo también se refleja el procedimiento de Parménides en el método que adoptarán algunos medievales para determinar el concepto de Dios. Primeramente elabora el concepto comunísimo de *Ser*, abstrayendo de todas las diferencias formales que distinguen a los seres, conforme al método propio de la Filosofía primera, y después divide ese concepto en sus dos grandes diferencias de *infinito* (Dios), objeto de la Teología, y *finito* (criaturas). Ciertamente que esas diferencias distinguen a Dios de las criaturas, pero el procedimiento para obtenerlas no es el método que arranca del orden ideal para llegar al real, sino otro muy distinto.

Todos los intérpretes de Parménides están de acuerdo en que la segunda parte del poema debe entenderse en sentido irónico contra la ingenua Física de los milesios y de los pitagóricos. ¿No podría tomarse también en el mismo sentido la primera, entendiéndola en función del movilismo de Heráclito? Quizá de este modo podrían tener una interpretación aceptable unas afirmaciones tan extrañas que no sólo chocan contra el testimonio de los sentidos, sino contra el de la razón y contra el mismo sentido común.

Quizá pudiera caber otra modalidad en la exposición del problema de Parménides. En lugar de esforzarnos por comprender lo incomprensible, es decir, la existencia de un «Ser» único, redondo, compacto, indiferenciado e inmóvil, ¿no podríamos preguntarnos a qué motivo concreto responde una descripción de un «Ser» tan extraño, que ni se encuentra ni puede darse en la realidad? ¿Qué es lo que movió a Parménides a presentar ese «Ser» frente a los conceptos propuestos por sus contemporáneos y predecesores inmediatos?

El pensamiento de Parménides, así como su «Ser», hay que encuadrarlos dentro de la preocupación presocrática por la «Naturaleza» (única, eterna y universal). Pero a diferencia de todos sus contemporáneos, en la dualidad «Naturaleza» y «cosas», Parménides borra de un plumazo las «cosas» y se queda solamente con la «Naturaleza» (= Ser). Asimismo, en la dualidad «sentidos» y «razón» suprime la confianza en el testimonio de los sentidos y se queda solamente con lo que él pretende ser el «testimonio de la razón».

Ahora bien, ontológicamente no se da ni puede darse semejante «Ser». Lógicamente tampoco tiene sentido, pues no se trata de un *concepto* universal, sino de un ser real, existente y particular. El «Ser» de Parménides no tiene nada que ver con el *concepto* universalísimo, comunísimo y abstractísimo del «ser en cuanto ser» de Aristóteles, y carece de todo fundamento querer ver en el filósofo de Elea el fundador de la «Metafísica». Su «Ser» es físico, no «metafísico»; es particular y concreto, no abstracto; es individual, no común; es real y actualmente existente, no una pura entidad lógica.

¿Qué sentido puede tener semejante «Ser»? ¿No se le podría atribuir un sentido psicológico, como uno de tantos juegos de destreza intelectual a que los griegos fueron siempre tan aficionados? Zenón creía en la pluralidad y en el movimiento de los seres, y, sin embargo, enredó a los pitagóricos en las mallas de sus agudos epiqueremas. Asimismo, Parménides es difícil que llegara a dudar de la realidad de la pluralidad y del movimiento de las cosas, y, sin embargo, lanzó a sus contemporáneos y a toda la filosofía posterior un concepto que todavía se sigue discutiendo.

4. **Influencia.**—Parménides cierra el primer período de la especulación presocrática poniendo de manifiesto la insuficiencia de un solo principio para explicar la pluralidad, la diversidad y el movimiento de los seres. En adelante, todos los filósofos posteriores recurrirán a varios elementos.

Sus rotundas afirmaciones sirvieron para excitar el interés del ingenio griego en torno al gran problema del ser, de la conciliación de la pluralidad con la unidad, de la inmutabilidad con el movimiento, y para reflexionar sobre el problema psicológico del valor del conocimiento sensitivo e intelectivo. Parménides realizó un esfuerzo para pensar el ser en sí mismo, prescindiendo de lo aparente, de lo mudable, de lo accidental, que impresiona los sentidos. Era una audacia filosófica prematura, pero que sirvió para elevar de un golpe el nivel de la filosofía griega, planteando un agudo problema, en torno al cual girará la especulación helénica durante varios siglos. Su tajante contraposición entre ser y no-ser influirá en Empédocles, en los atomistas, en los sofistas y en el mismo Platón. Solamente hallará el camino de su solución en el concepto analógico del ser y en la teoría de la potencia y del acto formulada por Aristóteles, el cual distinguirá perfectamente entre el *concepto* comunísimo de ser, objeto de la *Filosofía primera*, obtenido por abstracción de todas las diferencias formales, y los

objetos correspondientes a todas las demás ramas de las ciencias particulares que versan sobre seres concretos y diferenciados.

Comparando a Parménides con los pitagóricos, el balance es favorable a los segundos. Los pitagóricos marcan un avance positivo en Filosofía, no sólo en cuanto a sus especulaciones matemáticas, sino también en cuanto a su concepto de ser, aunque sus soluciones fueron poco afortunadas. Muchos de los conceptos que se discutirán ampliamente en los siglos sucesivos salen ya netamente formulados de su escuela, y en muchos casos con mayor precisión y mejor orientación que en Parménides.

Los pitagóricos admitían como verdadero el testimonio de los sentidos, que atestiguan la multiplicidad, el cambio y la movilidad de las cosas materiales particulares. Por el contrario, la posición eleática no añade nada positivo a la Filosofía. El monoteísmo de Jenófanes está ya reconocido por los pitagóricos. El concepto de ser de Parménides—uno, eterno, inmóvil, esférico, limitado, finito—, cuya unidad compacta trataron de disgregar los pitagóricos, es un retroceso en la marcha de la Filosofía.

Parménides se sitúa, además, en contradicción abierta e irracional con el testimonio de los sentidos, que atestiguan la pluralidad de las cosas y la realidad del movimiento. La solución pitagórica fue deficiente, pero la actitud de Parménides tampoco resuelve el problema. Se contenta con negarlo; pero una negación no constituye un progreso en Filosofía.

No obstante, hay que reconocer que Parménides imprimió de hecho un vigoroso impulso a la especulación griega. Aunque su inmovilización del ser puso a la Filosofía en peligro de haber quedado inmovilizada para siempre [30].

ZENON DE ELEA (fl. h.464).—Nació en Elea hacia 504-1. Fue famoso por su hermosura. Intervino en política dando leyes a su patria. Fracasada una conspiración contra el tirano Nearco y sometido a tortura, sintiéndose vencer por el dolor y a punto de confesar, se mordió la lengua con los dientes y se la escupió a la cara [1]. Diógenes lo califica de despreciador de la turba, como Heráclito [2].

Escribió varias obras en prosa: *Erides* (Discusiones), *Contra*

[30] Platón llama a los eléatas οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται (inmovilizadores del todo) (*Teeteto* 181a).

[1] DIELS, 29A1; D. LAERCIO, IX 25-29; DIELS, A7; PLUT., *Adv. Colot.* 32 p.1126.

[2] D. LAERCIO, IX 28.

los físicos, Sobre la Naturaleza, Explicación crítica de Empédocles. Conservamos algunos de sus argumentos (ἐπιχειρήματα, ἀπορίαι), que bastan para acreditar la fama de formidable dialéctico de que gozó en la antigüedad. Timón alude a la «gran fuerza difícil de abatir del bífido (ἀμφοτερογλώσσου) Zenón» [3]. Antístenes, no sabiendo responder a sus argumentos contra la realidad del movimiento, se levantó y se puso a andar [4].

Las afirmaciones de Parménides chocaban demasiado contra el sentido común para no ser objeto de las críticas de sus adversarios. En su defensa se levantó su discípulo, calificado por Platón de «Palamedes eleático» [5]. Polemizó principalmente contra los pitagóricos, defendiendo el ser uno, continuo e indivisible de su maestro contra el ser múltiple, discontinuo e indivisible de aquéllos, los cuales a su vez confundían el ser físico, real, con el ser matemático (cantidad abstracta). Los argumentos de Zenón responden a la nueva modalidad del pitagorismo después del descubrimiento de las magnitudes inconmensurables (irracionalidad de $\sqrt{2}$), que habían revelado la existencia de cantidades no conmensurables con la unidad, y que, por lo tanto, no todas las cosas se componían de números enteros. Para solucionar esta dificultad los pitagóricos acudieron al método infinitesimal, subdividiendo la extensión hasta el infinito, a fin de hallar una fracción que entrase un número entero de veces en las magnitudes que trataban de medir. Con este procedimiento trataron de resolver la cuadratura del círculo y la inconmensurabilidad de la diagonal con el lado del triángulo [6].

Pero esto equivalía a alterar por completo el carácter del pitagorismo primitivo. En lugar de concebir las cosas constituidas por números enteros, las imaginaban compuestas por indivisibles matemáticos. Con esto quedaba abierta la puerta a los epiqueremas de Zenón, el cual pone de manifiesto las

[3] Diels, A1: Timón, fr.45D.

[4] Diels, A15: Elías, *In Cat.* p.109,6 (Busse).

[5] Platón, *Fedro* 261d: Diels, A12. «Con esta necesidad de defensa fue escrito el libro en mi juventud» (Platón, *Parménides* 128c).

[6] El descubrimiento de los números inconmensurables desconcertó a los pitagóricos. Según la fórmula $d^2 = l^2 + l^2 = 2l^2$, resulta que $d = \sqrt{2l^2} = l\sqrt{2}$. Pero $\sqrt{2}$ es un número inconmensurable. Por lo tanto, no había manera de calcular el diámetro en función de la longitud del lado (*Universitas* t.1 p.182: *El pensamiento griego antes de Sócrates)*. Zenthem, H. G., *Histoire des Mathématiques dans l'antiquité et le Moyen Âge*, trad. Jean Mascart (París 1902) p.53ss; Goudron, E., O. F. M., *La pensée préaristotelicienne:* Rev. Un. Laval (1946) 53-73; Brochard, V., *Les arguments de Zénon d'Elée:* Études de Phil. ancienne et de Philos. moderne (París 1912) p.7-9; Hoenen, P., *Cosmologia* n.119 p.188ss.

contradicciones que implica el querer concebir las magnitudes continuas como compuestas por un número infinito de partículas indivisibles. En realidad, Zenón se proponía demostrar con argumentos *ad hominem* que si la doctrina del ser único, continuo e inmóvil de Parménides parece inconcebible, más inconcebible todavía resulta la del ser múltiple, discontinuo y móvil compuesto por infinitos indivisibles [7]. Para ello adopta el procedimiento de la reducción *ad absurdum*, deduciendo consecuencias de las premisas de sus mismos adversarios.

1. **Epiqueremas contra la pluralidad y discontinuidad de los seres.**—*a)* Según los pitagóricos, existen muchos seres, extensos y discontinuos, compuestos por infinitos puntos inextensos. Si hay muchos seres, deben ser tantos cuantos son, ni más ni menos. Si son tantos cuantos son, su número debe ser finito. Pero si están compuestos de infinitas partes (puntos inextensos), en ese caso son a la vez finitos e infinitos, lo cual es absurdo [8].

b) Si existen muchos seres, son a la vez iguales y desiguales. Iguales porque constan de partes semejantes divisibles hasta el infinito. Y desiguales porque cada uno se divide en partes distintas unas de otras [9].

c) Los seres extensos están compuestos de partes, cada una de las cuales puede a su vez dividirse en otras, hasta llegar a puntos inextensos que ya no se pueden dividir. Esos puntos no tienen extensión, y, por lo tanto, son nada. Si, pues, los seres extensos se componen de la agregación de puntos inextensos, cada uno de los cuales es nada, esto quiere decir que los seres extensos se componen de la nada [10].

d) Las cosas extensas serían a la vez infinitamente grandes e infinitamente pequeñas. Infinitamente grandes porque constarían de partes divisibles hasta el infinito. E infinitamente pequeñas porque con partes inextensas no puede constituirse un cuerpo extenso, pues la suma de puntos inextensos no puede llegar a constituir extensión [11].

e) Sería lo mismo sumar que restar. Porque esas partes inextensas sumadas no aumentan la extensión, y restadas no la disminuyen [12].

f) Es contradictorio decir que las cosas son a la vez fini-

[7] Diels, A12: Platón, *Parménides* 128b-d.
[8] Diels, B3.
[9] Platón, *Parménides* 127e.
[10] Diels, A21: Aristóteles, *Met.* III 4, 1001b7ss; Diels, A22.
[11] Diels, B1; B2.
[12] Diels, B1-2.

tas e infinitamente divisibles. Son finitas porque están compuestas de partes distintas, separadas entre sí y limitadas por el espacio vacío. Pero esas partes son a su vez divisibles hasta el infinito. Luego las cosas son a la vez finitas e infinitas, pues contienen partes infinitamente divisibles [13].

2. **Contra la realidad del espacio.**—*a)* Las cosas extensas están en el espacio. Ahora bien, el espacio es algo o es nada. Si es algo, debe estar en otro espacio, y éste en otro, y así sucesivamente hasta el infinito. Pero si el espacio es nada (no-ser), entonces las cosas extensas están en la nada [14].

b) Si las cosas son múltiples, cada una de ellas debe ser perceptible. Si arrojamos a tierra un saco de trigo, hace ruido. En cambio, no hace ruido cada uno de los granos por separado [15].

3. **Contra la realidad del movimiento.**=Por Aristóteles conocemos cuatro epiqueremas contra la realidad del movimiento [16]. Zenón no niega la apariencia del movimiento, sino su realidad. Contra los pitagóricos se propone demostrar que el movimiento es impensable, no sólo en la doctrina de Parménides, sino también concibiendo las cosas múltiples constituidas por puntos inextensos e indivisibles separados por el espacio vacío. Para hacer más sensibles sus argumentos emplea el procedimiento, tan grato a los griegos, del paradigma o la ejemplificación.

a) Paradoja de lo finito contenido en lo infinito.—Es imposible el movimiento en el espacio, tanto si éste se concibe compuesto por partes divisibles como por indivisibles. Si el espacio es algo real, debe ser un cuerpo recorrido por el móvil, con cuyas partes se comparan las distintas posiciones de éste. Un cuerpo se mueve cuando, en un tiempo determinado (finito), atraviesa distintas partes de otro cuerpo.

Ahora bien, si las partes del espacio son divisibles hasta el infinito, en ese caso el móvil finito atravesaría en un tiempo finito un número infinito de partes del espacio, lo cual es imposible. Si son indivisibles—puntos inextensos, instantes—, tampoco es posible el movimiento, pues un móvil no puede recorrer mayor cantidad de espacio en un número menor de tiempo. Si así fuera tendríamos el absurdo de que el duplo o el triplo

[13] Diels, A22.
[14] Diels, A24: Aristóteles, *Phys.* IV 3,210b22; 1,209a23.
[15] Diels, A29: Simpl., *Phys.* 1107,18.
[16] *Phys.* VI 9,239b9-33.

sería igual a la mitad, pues tanto el tiempo como el espacio constan de infinitos indivisibles.

b) ARGUMENTO DE LA DICOTOMÍA.—Se basa en la necesidad de llegar al medio antes de alcanzar el término. Si el espacio es divisible hasta el infinito, un móvil que parte del punto A para llegar al punto B, antes de alcanzar su término tiene que recorrer la mitad del espacio, y antes la mitad de esa mitad, y así sucesivamente (la línea siempre es divisible por dos). Pero si el espacio es divisible hasta el infinito, es imposible que un móvil pueda recorrer todas y cada una de esas partes infinitas. Por lo tanto, si no puede pasar del medio, tampoco podrá nunca llegar al término [17].

c) ARGUMENTO AQUILES.—Es una ejemplificación del anterior, interviniendo dos móviles que se mueven con velocidad desigual: uno lentísimo, la tortuga, y otro velocísimo, Aquiles, «el ligero de pies» [18].

Si Aquiles da una pequeña ventaja a la tortuga y ésta se sigue moviendo, nunca la podrá alcanzar. Porque mientras Aquiles recorre el espacio que le separa del punto en que está la tortuga, ésta habrá avanzado algo y estará ya en otro punto. Además, como en el argumento anterior, antes de llegar a cada uno de esos puntos, Aquiles tiene que haber recorrido un número infinito de indivisibles. Por consiguiente, el móvil velocísimo (Aquiles) jamás podrá alcanzar al móvil lentísimo (la tortuga).

Así, pues, no sólo no se puede recorrer más espacio en menos tiempo, pero ni siquiera el mismo espacio en el mismo tiempo, porque tanto el tiempo como el espacio están constituidos por infinitos indivisibles, que no se pueden acabar de atravesar.

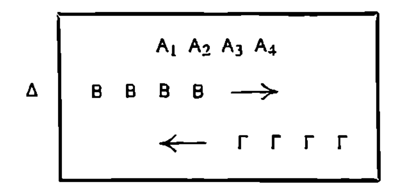
d) ARGUMENTO DE LA FLECHA.—Una flecha disparada del arco no puede llegar al blanco. Para que un móvil pueda recorrer una distancia tiene que atravesar todos y cada uno de sus puntos intermedios. Si el espacio se compone de infinitos puntos y el tiempo de infinitos instantes, la flecha, en cada instante del tiempo, ocupa una parte del espacio igual a su longitud, correspondiendo sus puntos a los del espacio. Por lo tanto, en cada instante está ocupando un número igual de puntos. Pero estar en un punto es lo mismo que estar en reposo en él. Luego en cada instante está quieta en un punto, o sea que no se mueve. Mas como de la suma de todos esos

[17] DIELS, A25: *Phys.* VI 9,239b9.
[18] DIELS, A26: *Phys.* VI 9,239b14.

momentos parciales en los cuales está quieta no puede resultar un movimiento real, por consiguiente la flecha no se mueve y nunca podrá llegar al blanco [19].

e) Lo que se mueve, o se mueve en el punto en que está o en el que no está. En el punto en que está no se puede mover. Y menos todavía en el que no está. Luego aquello que parece que se mueve, no se mueve [20].

f) Argumento del estadio.—Dos carros que se mueven paralelamente en el estadio en dirección contraria y con la misma velocidad, se mueven con relación a sí mismos con doble velocidad que con relación a un objeto inmóvil. Cada uno avanza por números enteros (indivisibles de tiempo), pero cada uno respecto del otro avanza por mitades del tiempo. Luego los indivisibles se dividen, y la unidad es igual, por una parte, a la mitad, y por otra, al duplo. Sean:



A = serie inmóvil.
B = serie móvil, de A a E.
Γ = serie móvil, de E a A.
Δ = principio del estadio.
E = fin del estadio.

En la figura, o bien no se han cruzado los dos móviles contrarios, en cuyo caso no hay movimiento, o se han cruzado y en este caso lo han hecho en medio del instante A_2 A_3, lo cual indica que ese instante es divisible [21].

Zenón enredó a sus contemporáneos en las mallas de su «Océano de argumentos» (Platón), insolubles, tanto en el concepto del ser uno, continuo e inmóvil de Parménides, como en el del ser múltiple, discontinuo y móvil de los pitagóricos. Para resolverlos será preciso esperar a las distinciones introducidas por Aristóteles entre ser lógico y ontológico, entre acto y potencia, entre infinito actual y potencial, entre cantidad continua abstracta, propia de las matemáticas, y la extensión física como accidente real de la sustancia corpórea. Pero aquellas discusiones sirvieron para precisar las nociones de tiempo, espacio, movimiento, extensión, continuo, divisibilidad, etc., para distinguir entre unidad y multiplicidad y precisar el alcance del conocimiento sensitivo e intelectivo.

[19] Diels, A27: *Phys.* VI 9,239b30.
[20] Diels, B4: *Phys.* VI 9,239b5.
[21] Diels, A28: *Phys.* VI 3,239b33.

MELISO DE SAMOS (fl. h.444-1).—Fue un valiente militar que en 440 derrotó frente a Samos a la escuadra ateniense, aunque Pericles vengó pronto la derrota [1]. Se conservan algunos fragmentos de su poema *Sobre el Ser* o *Sobre la Naturaleza*. Aristóteles lo califica de rústico y obtuso por haber confundido el ser con el mundo material [2]. Mantiene el concepto eleático de la unidad, la eternidad, la homogeneidad, la uniformidad y la inmovilidad del ser. Pero modifica el concepto de ser limitado y redondo como una esfera, afirmando su infinitud. El ser (mundo) es infinito, sin principio ni fin. Mezcla además ideas jónicas (Anaximandro, Anaxímenes) con las eleáticas.

La infinitud del ser: «Así como el ser es eterno, así es preciso que sea también infinito por su magnitud» [3]. «Si el ser es infinito, el ser es uno; porque, si fuesen dos, los seres no podrían ser infinitos, sino que tendrían términos el uno con el otro» [4].

BIBLIOGRAFIA

Jenófanes

CUBELLS, F., *Jenófanes, primer «ilustrado»:* Anales del Seminario de Valencia 4 (1964) 93-229.
DEICHGRAEBER, K., *Xenophanes peri physeos:* R. M. (1938) 1ss.
FRAENKEL, H., *Xenophanesstudien:* Hermes (1925) 174ss.
FREUDENTHAL, J., *Ueber die Theologie des Xenophanes* (Breslau 1886).
LEVY, A., *Sul pensiero di Senofane:* Athen. 5 (1927).
— *Senofane e la sua Filosofia* (Firenze 1904).
ORVIETO, A., *La Filosofia di Senofane* (Firenze 1899).

Parménides

ALBERTELLI, P., *Gli Eleati.* Testimonianze e frammenti (Bari, Laterza, 1939).
BELLO, M., *Parménides:* Rev. port. Filos. 13 (1957) 259-278.
CALOGERO, G., *Studi sull'eleatismo* (Roma 1931).
— *Parmenide e la genesi della logica classica:* Ann. Pisa (Bolonia 1936).
CROISSANT, J., *Le début de la doxa de Parmenide:* Mélanges Desrousseaux.
CUBELLS, F., *Método y ciencia en el poema de Parménides:* Anales del Seminario de Valencia 1 (1961) 265-321.
DE MARCHI, E., *L'Ontologia e la Fenomenologia di Parmenide eleate* (Torino 1905).
DOERFLER, J., *Die Eleaten und Orfiker* (Freinstadt 1911).
FRAENKEL, H., *Parmenidische Studien* (Göttingen 1932).
GARCÍA BACCA, J. D., *El poema de Parménides.* Trad. y coment. (México 1943).
HERRERO, J., *Materia e idea en el Ente de Parménides:* Rev. Fil. 15 (Madrid 1956) n.57,261-272.

[1] D. LAERCIO, IX 24; PLUTARCO, *Pericles* 26.
[2] DIELS, 30A3.7; ARISTÓTELES, *Phys.* I 3,186a6; *Met.* I 5,986b25.
[3] DIELS, 30B3.
[4] DIELS, 30B6. Este mismo argumento lo utilizará Spinoza para demostrar el monismo de la sustancia.

HUGENS, B. VAN, *Parmenide* (Brescia 1947).
LOEW, E., *Das Verthältnis von Logik und Leben bei Parmenides* (Wiener Sitzb. 1935).
MONTERO, F., *El pensar en la doctrina de Parménides:* Rev. Fil. 17 (Madrid 1958).
— *«Lo ente» en la doctrina de Parménides:* Rev. Fil. 18 (Madrid 1959) 445-463.
MONTERO MOLINER, F., *Parménides* (Madrid, Gredos, 1960).
PAZI, E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone* (Messina-Milano 1938).
QUILES, I.-GRANERO, I., *Los eléatas, Parménides, Zenón y Meliso:* Ciencia y Fe 20 (Bs. Aires 1949) 103-112; *Zenón y Meliso, Fragmentos:* Ciencia y Fe 21 (1950) 101-110.
RANULF, S., *Der eleatische Satz von Widerspruch* (Copenhague 1924).
REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn 1916).
RIEZLER, K., *Parmenides* (Frankfurt 1933, 1937).
UNTERSTEINER, M., *Parmenide. Testimonianze e Frammenti* (Firenze, Nuova Italia, 1958).
VERDENIUS, W. J., *Parmenides. Some Coments in its poem* (Groningen 1942).
ZAFIRÓPULO, J., *L'école éléate* (París, Les Belles Lettres, 1950).
ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) p.216-225.

Zenón

CAJORI, F., *The purpose of Zeno's arguments on motion:* Iris 3 (1920).
CALISE, G. L., *Gli argomenti di Zenone di Elea:* Riv. di Fil. Neosc. (Milano 1913).
CALOGERO, G., *La Logica del secondo eleatismo* (Atenas y Roma 1936).
ENRIQUES, F., *Pluralità e moto nella polemica eleatica:* Riv. filol. class. (1936).
FRONTERA, G., *Études sur les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement* (París 1891).
LEE, H. D. P., *Zeno of Elea:* Class. Studies (Cambridge 1936).
LACHELIER, J., *Sur les deux arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement:* Rev. de Mét. et de Mor. (París 1910).
MONDOLFO, R., *La polemica di Zenone contro il moto. La negazione del spazio in Zenone:* Problemi del pensiero antico (Bolonia 1936).
WISDOM, J. O., *Why Achilles does not fail to catch the tortoise* (Mind 1941).
ZAFIRÓPULO, J., *Vox Zenonis* (París, Belles Lettres, 1958).
ZUCCANTE, G., *Un polemista antico. Zenone di Elea:* Fra il pensiero antico e il moderno (Milano 1905).

CAPITULO V

Eclecticismo

EMPEDOCLES (fl. h.450).—Natural de Akragas (Agrigento), colonia dórica de Gela, en Sicilia, fundada hacia 580. Era de familia noble. Intervino en política contra la oligarquía, restaurando la democracia (h.472). Pero sobrevino la reacción y fue desterrado, muriendo probablemente en el Peloponeso [1].

[1] DIELS, 31A1-19; DIÓGENES LAERCIO, VIII 51ss.

Su personalidad se rodeó muy pronto de elementos legendarios. Sobre su muerte circularon distintas versiones. La más popular, y probablemente falsa, es la de que se arrojó al Etna a fin de ser considerado como inmortal. Pero se descubrió la superchería por haber arrojado el volcán una de sus sandalias adornadas de bronce [2].

Escribió dos poemas, en dialecto jónico, cuyas diferencias de estilo y carácter han dado origen al llamado «enigma de Empédocles». En el poema *Sobre la Naturaleza* trata el problema cosmológico de manera muy semejante a los demás presocráticos. En las *Purificaciones* el estilo es más florido, rico en metáforas y epítetos altisonantes, presentándose como un taumaturgo o como un dios. No obstante, las diferencias entre ambos poemas no son tan grandes como para reclamar necesariamente duplicidad de autor. El carácter de las *Purificaciones*, que sin duda es posterior, puede explicarse por una crisis moral del filósofo al ser derribado del poder y desterrado de su ciudad [3].

Actitud filosófica.—La doctrina de Empédocles equivale a una tentativa ecléctica para fundir en una síntesis las distintas tendencias existentes en su tiempo. En su sistema entran nociones jónicas, pitagóricas, eleáticas y de Heráclito, además

[2] Diels, A16. «Deus immortalis haberi dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aenam insiluit» (Horacio, *Ars poet.* 458-466). D. Laercio, VIII 67-74.

[3] Souilhé, J., *L'énigme d'Empédocle:* Archives de Philosophie (1932) vol.9 cah.3. M. Bidez *(La biographie d'Empédocle,* Gante 1894) considera a Empédocles como un místico, que escribe las *Purificaciones* en su juventud cuando se hallaba en el poder. Pero, derribado y desterrado, se dedica por reacción al estudio de la ciencia positiva, y entonces escribe el poema *Sobre la Naturaleza.* Por el contrario, H. Diels y U. von Wilamowitz-Moellendorff ven en las *Purificaciones* una verdadera conversión, en que Empédocles, en virtud de preocupaciones de orden moral y experimentando su impotencia para resolver el problema de la existencia humana, abandona el materialismo de su *Física* y acude a buscar iluminaciones extranaturales. El P. Lagrange opina que no existen indicios de semejante conversión, ni tampoco contradicción entre las fuentes que inspiran ambos poemas. Tanto en uno como en otro existen elementos órficos o afines a las religiones de los misterios.

Aunque Empédocles como poeta no rebase la mediocridad, fue muy estimado de los antiguos. Aristóteles lo calificó de «homérico, aunque advirtiendo que, más que poeta, debe llamársele «fisiólogo» *(Poetica* 1,1447 b17). Lucrecio lo pondera con exageración: «Carmina quin etiam divini pectoris eius vociferantur et exponunt praeclara reperta ut vix humana videatur stirpe creatus» (I 714; Diels, A22; A21).

Según Diógenes Laercio, ambos poemas comprendían un total de cinco mil versos. Diels recoge 111 fragmentos del primero, con 353 versos, y 50 del segundo, con 116 versos.

de aspiraciones místicas y morales semejantes a las de los órficos. En sus cuatro «raíces de las cosas» integra el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, la tierra de Jenófanes y el fuego de Heráclito, sustituyendo por los cuatro elementos la aspiración jónica de hallar un solo principio de las cosas. Combina además el ser inmóvil de Parménides con el ser de Heráclito en perpetua transformación, tratando de salvar a la vez la unidad permanente del ser y la pluralidad de las cosas particulares, como también el movimiento. No obstante, su eclecticismo no es conciliador, sino polémico. Combate a la vez contra todos sus predecesores—Heráclito, Parménides y los pitagóricos—, no escatimando los calificativos fuertes, tan característicos de los presocráticos [4].

I. El poema «Sobre la Naturaleza».—Comienza con una pomposa introducción, que recuerda la de Parménides:

«Apartad de mi lengua, ¡oh dioses!, la locura de estos hombres, y haced correr una fuente pura de mis labios santificados.
Y tú, ¡oh musa, virgen de blancos brazos, fuertemente invocada!,
yo te ruego, (comunícame) aquello que es permitido escuchar a los seres de un día.
Envíame del reino de la piedad un carro dócil a las riendas.
Escucha tú el discurso no engañoso» [5].

1. **Gnoseología.**—A diferencia de Parménides, pone su confianza a la vez en el testimonio de los sentidos y en el de la razón, aspirando a llegar por medio de ambos a un conocimiento «seguro» y a una «verdad nueva». La verdad no se alcanza con los oídos y con los ojos, pero tampoco solamente con la inteligencia, sino con ambas cosas a la vez. A todos los sentidos se les debe dar el mismo crédito [6].

2. **Física.**—*a)* LAS CUATRO «RAÍCES».—Concibe el ser como eterno e indestructible. Está integrado por cuatro «raíces» (τέσσαρα πάντων ῥιζώματα) o elementos distintos, de los cuales están compuestas todas las cosas, incluso los dioses, a

[4] «Alejad de mi lengua, ¡oh dioses!, la locura de aquéllos» (DIELS, 31B3).

[5] DIELS, 31B3 v.1s; B7; B24,11.

[6] «Sumamente limitados son los instrumentos cognoscitivos del hombre, y muchas debilidades suyas le sirven de impedimentos y le turban la mente» (DIELS, B2). «Y no tener mayor confianza en la vista que en el oído, ni poner el oído rumoroso por encima de las percepciones de la lengua, ni quitar fe a ninguno de los demás órganos por los cuales es posible el conocimiento» (B3). «Vanamente se piensa encontrar la verdad nada más que con la razón. Arrastrados por todas partes, los hombres creen solamente en aquello que cada uno se encuentra en su vida y en que mira su mente humana» (B2).

la manera de los colores que se combinan en la pintura [7]. «Escucha ante todo las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus, brillante; Hera, difusora de vida; Aidoneus y Nestis, cuyas lágrimas son fuentes de vida para los mortales» [8]. Zeus (Helios o Hephaistos) es el fuego; Nestis es una divinidad siciliana que representa el agua. Hera parece simbolizar el aire, y Aidoneus (Hades) la tierra.

Ninguno de estos elementos por separado es invención de Empédocles. Pero a partir de él irán siempre unidos hasta que en el siglo XVIII fueron destronados por la Química moderna.

b) EL AMOR Y EL ODIO.—Empédocles concibe la realidad atravesando cíclicamente dos fases en que se suceden alternativamente la unidad y la disgregación. Junto con los cuatro elementos señala dos fuerzas cósmicas eternas y antagónicas: el Amor (Ἔρως, φιλία, φιλότης, στοργή) y el Odio (Νεῖκος), que actúan sobre aquéllos agrupándolos o disgregándolos alternativamente en un proceso cíclico dominado por el «vasto y antiguo juramento de la intolerable necesidad» (ἀνάγκη δύστλητος) [9].

[7] Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος (DIELS, B17 v.10; A21; A28ss). «Y así todas las cosas fueron compuestas convenientemente de éstas (raíces), y por ellas piensan, gozan y sufren» (B107). «Como cuando los pintores pintan con distintos colores las tabletas votivas, ellos, artífices bien dotados por la sabiduría, pues han aprendido las esencias de variados colores, las mezclan en las proporciones debidas, tomando más de las unas y menos de las otras, y forman con ellas figuras semejantes a todas las cosas, creando árboles, hombres y mujeres, fieras, aves y peces que viven en las aguas y dioses longevos elevados al culto; así, no dejes vencer tu ánimo por la ilusión de que los seres mortales deriven de otra fuente, todos cuantos aparecen en número infinito; sino que, oyendo el mensaje divino, sabe tú esto claramente» (B23).

Et qui quattuor ex rebus posse omnia rentur
ex igni terra atque anima procrescere et imbri
(LUCRECIO, *De rerum natura* I 714).

[8] DIELS, B6. Los cuatro elementos, separadamente, no son invención de Empédocles. Los hemos visto ya indicados en Tales (agua), Anaxímenes (aire), Heráclito (fuego), Jenófanes (fango = tierra y agua). Kern opina que Empédocles los toma de la cosmogonía órfica, en la cual, del Huevo cósmico formado por la Noche, nacen Eros (el fuego), Gaia (la tierra), Uranós (el aire), Océano y Tetis (el agua). Esto parece confirmarse por el hecho de que Empédocles denomina sus «cuatro raíces» con nombres de divinidades, Zeus, Hephaistos, Hera, Aidoneus, Nestis. Si bien Zeller hace notar que en los órficos esos elementos son mencionados incidentalmente, mientras que en Empédocles constituyen las columnas fundamentales de su sistema. Cf. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci* I 122.123.189 (3).

[9] «Reinan alternativamente, mientras el ciclo se desenvuelve. Se pierden unos en otros, y aumentan a su vez... Pero como su cambio permanente no cesa jamás, por esto mismo son inmutables en la constancia del ciclo»

De la mezcla (μίξις) y de la separación (διάλλαξις) de los elementos en virtud de la acción del Amor y del Odio resultan todas las cosas, las cuales se mudan incesantemente, pero permaneciendo inmutable la ley que rige el desarrollo cíclico.

c) Fases del desarrollo cíclico.—El ciclo del Gran Año dura 30.000 años, o sea tres veces 10.000 años, sucediéndose alternativamente el predominio del Amor y del Odio.

1.º *Predominio del Amor* (Unidad).—Durante él los elementos se mantienen unidos y mezclados dentro del Ser, uno, eterno, imperecedero, finito, limitado, inmóvil, homogéneo, sin distinción de partes ni vacío interior, redondo y compacto como una Esfera (σφαῖρος). Son caracteres idénticos a los que Parménides asignaba al Ser [10].

2.º *Principio de la disgregación.*—Se inicia con la lucha del Odio contra el Amor. De aquí resulta la pluralidad de las cosas. Pero no se llega a la disgregación completa, porque continúa actuando la fuerza cohesiva del Amor. En primer

(B100). «Y tú escucha el proceso no engañoso de mi discurso. Todas estas cosas son iguales entre sí y tienen el mismo origen. Pero cada una desempeña un oficio diferente y predomina alternativamente en el transcurso del tiempo. Pero fuera de ellas nada nace y nada perece. Pero aquello es esto, yendo unas a través de otras, se hacen todas otras cosas, y, sin embargo, siempre son lo mismo» (B17).

Esta idea del κύκλος ἀνάγκης como ley fatal del origen de las cosas es de procedencia órfica. En este sentido, Empédocles no tiene propiamente una Cosmogonía. Su mundo ha existido siempre, oscilando entre ciclos alternativos de unidad y de diversidad.

10 «Insensatos Ciertamente tienen un cerebro pequeño (δολιχόφρονές) quienes piensan que llega a ser lo que antes no era y que puede morir y perecer totalmente lo que antes era» (B11, contra Heráclito). «Porque es imposible que el ser nazca del no-ser, lo mismo que es inconcebible que el ser pueda perecer en el no-ser, antes bien el ser será siempre» (B12). (Esta idea es no sólo de Parménides, sino común a todos los presocráticos.) «Si son infinitas las profundidades de la tierra y del éter inmenso, como vanamente se dice por la boca y por la lengua de muchos, los cuales entienden poco del todo» (B39, contra los pitagóricos). «Aquí no se ven los ágiles miembros del sol ni la fuerza pesada de la tierra. Así, en el fuerte refugio de la Armonía permanece inmóvil el Esfero redondo (Σφαῖρος κυκλοτερής), gozando de la soledad que le rodea» (B27). «No brotan del tronco ni manos ni pies, ni veloces rodillas, ni los órganos de la vista; sino que era un Esfero igual a sí mismo en todas sus partes» (σφαῖρος ἔην καὶ πάντοθεν ἶσος ἑαυτῷ) (B29).

Simplicio relaciona el Esfero con el Huevo brillante de los órficos (*Phys.* 146,29. Cf. Diels, 28A20; B8 43; 31A7).

Schuhl interpreta el Esfero como opuesto al Phanés alado de los órficos (*Essai sur la formation de la pensée grecque* p.297).

Sobre el orfismo de Empédocles, cf. Lagrange, *Les mystères. L'Orphisme* p.156ss.

lugar, de la unidad del *Sphairos* se separa una pequeña porción, que queda dentro de él, y constituye el Cosmos. Dentro del Cosmos esférico se van separando las distintas partes: primero el *Eter* y después el *Aire* y el *Fuego*, los cuales suben hacia arriba formando el Cielo y los astros, que se sostienen sin necesidad de esferas y que están impulsados por un movimiento de rotación en torbellino, causado por la lucha entre el Odio y el Amor. Hay un Sol celeste, del cual solamente percibimos el reflejo, y cuya hija es la Luna. Las estrellas fijas están sujetas en la bóveda cristalina, formada por el aire y el fuego.

Después se separaron la *Tierra* y el *Agua*, que van hacia abajo, y constituyen la Tierra, la cual ocupa el centro del Cosmos, y está sostenida por presiones que actúan sobre ella desde todas partes. El mar es el «sudor de la Tierra» [11].

3.° *Triunfo de la Discordia.*—Con el predominio del Odio se llega a la separación completa de los elementos. De esta manera el Odio o la Discordia es el principio de la multiplicación de las cosas (Heráclito). «Si no hubiese Discordia entre las cosas, todas serían uno. Pero interviene la Discordia, y de ella proviene todo, excepto el Uno» [12].

4.° *Triunfo del Amor.*—Si el Odio hubiese triunfado por completo, una vez desunidas todas las cosas, se llegaría a la disgregación total. Pero interviene Afrodita y «se instala en el centro mismo del torbellino», realizando nuevas uniones parciales, de las cuales resultan todos los seres. «Después que la Tierra echó el ancla en el puerto seguro de Afrodita y se encontraron el fuego, el agua y el aire luminoso, casi en las mismas proporciones, o bien en cantidad poco mayor o menor; de aquí nacieron la sangre y las demás clases de carne» [13]. «Después crece el Todo y se hace de muchas cosas una sola, y del uno se dividen muchos seres» [14]. «Si tu fe permanece todavía dudosa acerca de esto, a saber, cómo mezclándose agua, tierra, aire y fuego, han podido nacer tantas formas y tantos colores de cosas mortales cuantas han nacido por obra del Amor» [15].

[11] γῆς ἱδρῶτα θαλάσσαν (Mullach, 258). De la unidad del Ser brota la pluralidad de las cosas, las cuales se mudan incesantemente; pero la ley necesaria que preside el cambio cíclico permanece inmutable. «En cuanto que las múltiples cosas nacidas del Uno jamás cesan de mudarse incesantemente, en tanto esas cosas múltiples son siempre inmóviles según el ciclo» (B26). «Del Uno nace la multiplicidad de las cosas: fuego y agua y tierra y la altura inconmensurable del aire» (B17).

[12] Aristóteles, *Met.* II 4: 1000B18.

[13] Diels, 31B71.

[14] Diels, B17.

[15] Diels, B26. Así, pues, el origen de las cosas puede atribuirse tanto

d) Todo resulta de la unión o separación de los elementos. No hay nacimiento ni muerte, sino solamente mezcla o separación de los elementos [16]. Lo semejante se une con lo semejante, como se agrupan volando las aves de la misma especie [17].

Primeramente se formaron los árboles, que se alimentan de la tierra. El frío atrae las raíces hacia dentro, y el calor del sol hace subir los tallos y los troncos hacia arriba. Después, por obra del Amor, se unieron las diversas partes de los animales —cabezas, brazos, piernas, etc.—que habían sido formadas por separado y en desorden por la Discordia [18]. Primeramente se unieron al azar, de donde resultó una serie de monstruos—bueyes con rostro humano, animales de innumerables brazos y pies, con dos caras—o seres mitad hombres y mitad mujeres [19]. Pero, finalmente, en virtud de una mezcla proporciona-

a la Discordia como al Amor. La Discordia separa, y con ellos multiplica los seres; pero a su vez el Amor une las diversas partes y da origen a nuevos seres.

16 «Otra cosa te diré: no hay nacimiento alguno de cosas mortales, ni tampoco término alguno en la muerte ruinosa, sino solamente una mezcla y una separación de las cosas mezcladas; es a lo que llaman los hombres nacimiento» (B8). «Cuando (las raíces) mezcladas vienen a la luz con la forma de hombre, o en la familia de animales selváticos, o de plantas, o de pájaros, es costumbre llamar a esto nacimiento. Y cuando se separan unas de otras, entonces esa separación se llama muerte infeliz. Pero sin derecho, aunque yo mismo obedezco a esa costumbre» (B9).

17 DIELS, B9. En estos fragmentos aparecen las uniones como realizadas al azar. En otros más bien figuran como verificadas por afinidad de unos elementos con otros. «Lo dulce busca lo dulce, lo amargo vuela a lo amargo, lo agudo va hacia lo agudo, lo cálido se une con lo cálido» (B90; MULLACH, 338). «El agua se une fácilmente con el vino, pero no quiere mezclarse con el aceite» (B22; B37).

18 Las partes del cuerpo «se reúnen en una sola cosa por obra del Amor, y forman un cuerpo en el vigor de la vida floreciente. Y, a la inversa, divididas por la triste Discordia, yerran cada una por las sendas de la vida. Y lo mismo las plantas y los peces, habitantes del agua, y los animales que moran en los bosques, y los pájaros que revolotean con sus alas sobre las aguas» (DIELS, Bzo; MULLACH, I v.306).

19 DIELS, B61. «Aparecieron sobre la tierra cabezas sin cuellos, y erraban brazos desnudos privados de hombros, vagaban ojos solos desprovistos de frentes» (B57). «Pero, como más y más se peleó un demonio con el otro (Amor y Discordia), éstos continuamente se unían al azar, donde se encontraba cada uno, y, además de éstos, nacían continuamente muchos más» (B59; B58; B60; B62).

Aristóteles pregunta irónicamente: «¿Por qué no nacen también parras con hojas de olivo?»

Algunos quieren ver en estas expresiones de Empédocles un esbozo de evolucionismo, por la supervivencia de las especies más aptas (cf. COVOTTI, *I Presocratici* p.173). Pero, tomadas en sentido literal, no se ve en ellas ninguna clase de evolución dentro de la misma línea, sino de mezclas al azar, de los elementos dispersos, regida por el Amor y por el ciclo necesario que preside el desarrollo de todo el Universo.

da de elementos, fueron apareciendo las especies normales. «De estas mezclas resultan innumerables especies de mortales de todas clases y formas; una maravilla digna de contemplarse» (θαῦμα ἰδέσθαι)[20].

No cabe interpretar esta extraña teoría de Empédocles como un esbozo de evolucionismo. El sentido literal es muy distinto. No se trata de evolución dentro de la misma línea, sino de mezclas al azar de elementos dispersos, formados por la Discordia y agrupados por el Amor. Del predominio alternativo del Odio y del Amor procede la pluralidad de los seres. Pero todos ellos retornan a la Unidad, conforme a un ciclo fatal y necesario, hasta que vuelve a reanudarse la disgregación (Heráclito).

3. **Antropología.**—El hombre se compone de una mezcla proporcionada de los cuatro elementos. Las partes sólidas, de tierra; las líquidas, de agua; el alma, de fuego y de aire. «Nace cuando se mezclan los elementos y muere cuando se separan, aunque los términos «nacimiento» y «muerte» son impropios»[21]. La salud depende de la armonía (κρᾶσις) de los cuatro elementos en la sangre, que Empédocles considera sagrada, y que, por lo tanto, prohíbe comer ni beber.

Empédocles, como médico, practicó la disección anatómica y realizó curiosas observaciones. De él procede una escuela de médicos sicilianos, entre los que se cuentan Filistión de Locres e Hippón de Samos.

Explica la sensación en virtud del principio de que lo semejante conoce lo semejante. Podemos percibir las cosas porque estamos compuestos de los cuatro elementos. «Con la tierra miramos la tierra, con el aire el aire divino, con el fuego el fuego devorador, con el amor el amor y con la discordia la funesta discordia»[22]. En los órganos de los sentidos entran los cuatro elementos. El ojo está constituido por un fuego muy tenue, envuelto y protegido por una membrana horadada de poros muy pequeños, a través de los cuales penetran los efluvios procedentes de las cosas. De manera semejante explicaba las sensaciones de los demás órganos. La piel está también llena de poros, a través de los cuales se realiza la respiración cutánea. En esos poros penetran alternativamente la sangre y el aire. La sangre, en la cual están mezclados los cuatro elementos, es la sede de la sensación. Si se le saca la sangre a un animal, se

[20] DIELS, B35.
[21] DIELS, B9.26.17.8.11.12.
[22] DIELS, B109.

le quita la vida, el movimiento y la sensación. La sangre que rodea el corazón es el centro de la vida, del alma y del pensamiento [23]. Una alusión al hilozoísmo universal se halla en el fragmento en que dice: «todas las cosas tienen entendimiento y pensamiento» [24].

Empédocles distinguía entre alma orgánica, mortal, y demonio divino, que es inmortal. Las almas, una veces andan vagando por los espacios y otras se encarnan en cuerpos materiales (pitagorismo).

4. **Concepto de Dios en la «Física».**—En su primer poema, Empédocles tiene un concepto de lo «divino» semejante al de los filósofos anteriores. Lo «divino» y la «Naturaleza» son una misma cosa, identificándose con la plenitud de la materia cósmica, con el «Esfero» redondo y eterno. En términos muy semejantes a Jenófanes rechaza el antropomorfismo: «Ni ésa (la divinidad) domina los otros miembros con una cabeza que se asemeje a la cabeza humana, ni de sus espaldas descienden dos ramos (brazos), ni tiene pies, ni veloces rodillas, ni órganos de la generación» [25].

«Y sabe esto con certeza, porque has escuchado la palabra de la divinidad» [26].

II. El poema de las «Purificaciones» (Καθαρμοί).—El segundo poema tiene un carácter muy distinto. En él se dirige Empédocles a sus amigos de Akragas, lo cual da a entender que escribe desde el destierro. Se presenta, no como un simple filósofo, sino como un taumaturgo divino, dotado de poderes maravillosos [27].

1. **Orfismo.**—En este poema aparecen muchos elementos característicos del orfismo y del pitagorismo: la preexistencia de las almas, el pecado, la caída del hombre de un estado celeste feliz, la descendencia divina, el pesimismo sobre la existencia miserable del hombre, envuelto en la «túnica» de su

[23] Diels, B107; Platón, *Menón* 76c. Aristóteles (*De gen. et corr.* I 8: 324b26) atribuye a Empédocles la opinión de que el conocimiento sensitivo resulta de la adaptación de los poros. Lo mismo Teofrasto, *De sensu* 7,9,11 (Diels, A87-98).

[24] πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν (Diels, B110).

[25] Diels, B13.

[26] Diels, B23.

[27] «Yo vengo a vosotros como dios inmortal, y no como hombre caduco. Y soy venerado justamente por doquier como tal, ceñido de banderolas y coronas de flores... Y millares de personas me siguen para ponerse en el camino de la salvación; los que quieren respuestas, y los que desean escuchar la palabra consoladora en innumerables enfermedades» (B112).

cuerpo (fr.126), la transmigración de las almas (fr.117), la tendencia moral, las purificaciones, la divinización, la abstención de ciertos alimentos, como las habas (fr.141), el laurel (fr.140) y los sacrificios cruentos de animales.

En el fragmento 110 aparece el término ἐποπτύειν, ἐπόπτης, empleado para significar la iniciación en los misterios de Eleusis. En Akragas se practicaba el culto de Demeter y Perséfona. No obstante, es probable que Empédocles no esté influido por los órficos, sino por los pitagóricos, ya que faltan en él muchos elementos propios del orfismo, como la omofagia, la expulsión de los elementos titánicos, la idea de la redención, y concibe el alma (ser celeste) encerrada no en una tumba (σῆμα-σῶμα), sino dentro de una túnica (χιτῶνι), que es su cuerpo (fr.126).

2. **Pesimismo; el estado feliz primitivo.**—En las «Purificaciones» domina un concepto pesimista de la existencia actual. El alma, caída del estado feliz primitivo, se encuentra lejos de su patria, encerrada en un cuerpo material, en un país extraño dominado por la Discordia y por las luchas sangrientas. Las descripciones de Empédocles, más que a las creencias órficas responden a la Edad de oro, cantada por los antiguos poetas [28].

3. **La transmigración.**—La infelicidad del estado presente se agrava con la transmigración de las almas, que andan vagando de unos cuerpos en otros con sujeción a ciclos más o menos prolongados. La transmigración tiene el carácter de una ley expiatoria inevitable, regida por la Necesidad (Ἀνάγκη) (fr.115). «Mientras estéis encadenados por pecados graves no podréis libertaros de los dolores acerbos» (fr.143). «Hay un edicto de la Necesidad, un decreto antiguo de los dioses, eterno y sellado por grandes juramentos. Si alguno perpetra el crimen de manchar sus miembros con un asesinato, o se hace responsable de un perjurio, (hablo) de los demonios, a los cuales les

[28] «En los primeros tiempos del Amor no había ni dios Ares, ni Tumulto belicoso; ni reinaba Zeus, ni Cronos, ni Poseidón; sino que entonces había una sola reina, Cypris. Y los hombres la hacían propicia con imágenes piadosas, y pinturas de animales, y ungüentos de delicado perfume, y con sacrificios de mirra pura y de oloroso incienso, y derramando sobre la tierra el licor de las rubias abejas. Ni el altar era manchado como una libación por la sangre de los bueyes; antes bien, entre los hombres se consideraba como un gran delito quitar la vida a los demás (seres) para devorar nobles miembros» (B124-128).

«Todos los animales eran mansos y amigos de los hombres. Las fieras y los pajarillos, y brillaba la paz del amor mutuo» (B139).

corresponde una larga vida, éste deberá ser desterrado lejos de los bienaventurados durante tres veces diez mil años, tomando según el tiempo formas variadas de mortales a lo largo de los diferentes senderos de una vida dolorosa. Porque una fuerza etérea los arroja hacia el mar; el mar, a su vez, los escupe sobre las riberas de la tierra, la tierra hacia los rayos del sol resplandeciente, y éste los devuelve al torbellino del éter. Cada uno los recibe del otro, todos tienen horror de ellos. Yo mismo soy al presente uno de ellos, desterrado y errando lejos de los dioses por haber confiado en la loca Discordia» [29].

Por esta razón condena Empédocles los sacrificios sangrientos y el comer carne de animales, pues es exponerse a dar muerte y comer alguna persona de la familia [30].

4. **La liberación.**—Las «Purificaciones» terminan con una doctrina de la salvación. Aunque Empédocles no describe sus etapas en pormenor, el retorno a la felicidad primitiva, a la unidad y al reino del Amor, no se realiza, como en el orfismo, mediante la omofagia, la iniciación y la expulsión de los elementos titánicos, sino de una manera más natural.

La primera etapa purificatoria para la liberación de las transmigraciones pudiera ser la que indica en el fr.146: «Al final llegan a ser adivinos, poetas de himnos y médicos, y éstos son los primeros entre los hombres que habitan la tierra; de aquí germinan y florecen los dioses colmados de honores» (μάντεις ἔν θεοῖ). La segunda sería llegar al estado de héroes. Y la final, la deificación o divinización, a la que él mismo afirma

[29] Diels, B115. «De qué estado privilegiado y de qué plenitud de felicidad he caído así en la tierra, conversando entre los mortales» (B119). «En este lugar desolado, donde en las sombras dominan el asesinato y el odio, las demás razas de los Keres (espíritus malignos), las enfermedades desecadoras y la podredumbre con sus inundaciones que corren en las tinieblas por las praderas de Até (la maldad, la infelicidad)» (Diels, B121).

Aunque esta descripción sea tan sombría, no se refiere al Hades ni al infierno órfico, como quiere Schuhl, sino al estado actual de los hombres sobre la tierra; en el cual se entremezclan «la Discusión sangrienta y la grave Armonía, lo Hermoso y lo Feo, lo Rápido y lo Lento, la amable Verdad y la sombría Necedad» (B123).

De sí misma afirma: «Yo he sido en otro tiempo muchacho y muchacha, planta, pájaro y pez viviente mudo en el agua» (B117).

«Y yo me agito entre los mortales, desterrado de tal amplitud de felicidad y de tan numerosos honores» (B119).

[30] «¿No cesaréis con la horrible matanza? ¿No veis que os devoráis recíprocamente?» (B136). «El padre, levantándolo en alto, en acto de oración, da muerte a su hijo amado, que ha cambiado de forma. ¡Pobre loco! Y las víctimas avanzan, conjurando a quienes van a sacrificarlas... Del mismo modo, el hijo mata a su propio padre, y la hija a su madre, y, después de quitarles la vida, se alimentan de carnes familiares» (B137).

haber llegado: «¡Oh amigos, vosotros que habitáis cerca de la acrópolis, la gran ciudad junto al flavo Akragas, cuidadoso de las buenas acciones; vosotros, puertas abiertas a los extranjeros, ignorantes del vicio, salud! Yo soy para vosotros un dios inmortal, y ya no un mortal, cuando circulo entre todos, honrado como merezco, con la cabeza ceñida de cintillas y de coronas floridas. Los hombres y mujeres que me acompañan en las ciudades florecientes me tributan honores divinos y los que me siguen a millares me preguntan por el camino que conviene seguir. Unos desean la explicación de los oráculos. Otros, recetas favorables para diversas enfermedades, porque desde hace mucho tiempo están afligidos por penosos dolores» [31].

Pero la salvación no tiene carácter universal. De ella quedan excluidos los grandes malhechores, quienes tardarán largo tiempo en poderla conseguir. Tampoco será un estado definitivo, pues está sujeta al ciclo periódico de las cosas, en que todas se destruyen y vuelven a la Unidad, con el predominio del Amor, hasta que toque volver a predominar la Discordia.

5. **El Dios de las «Purificaciones».**—Tiene un carácter más espiritual que el de la *Física*. «No es posible acercarse a la divinidad de suerte que se la vea con los ojos y se la toque con las manos» [32]. Dios es un «espíritu sagrado e inefable, que penetra el mundo entero con el pensamiento veloz» [33]. De él se deriva «una ley que se extiende por el amplio éter y por las infinitas luces celestes» [34]. «Feliz el que ha adquirido un tesoro de pensamientos divinos, y mísero el que tiene pensamientos oscuros acerca de los dioses» [35]. De ese Dios proceden, por obra de la Discordia, todos los demás dioses, los demonios y todas las cosas. «Todos los miembros del dios se agitaron sucesivamente» [36].

BIBLIOGRAFIA

BALTZER, E., *Empedokles*. Eine Studie zur philosophie der Griechen (1879)
BIDEZ, A., *La biographie d'Empédocle* (Gante 1894)
BIGNONE, E., *Empedocle* (Torino, Bocca, 1916). (Textos y comentarios.)
BODRERO, E., *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle* (Roma 1904).
BOLLACK, J. *Empédocle*. I: *Introduction à l'ancienne physique* (París 1965).

31 DIELS, B112.
32 DIELS, B133.
33 DIELS, B134.
34 DIELS, B135.
35 DIELS, B132.
36 DIELS, B31. πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο. Schuhl considera que esta frase tiene sentido órfico, aludiendo al desgarramiento de los miembros de Dionysos por los titanes.

DIELS, H., *Studia empedoclea:* Hermes (Berlín 1880).
FERRARI, S., *La filosofia di Empedocle:* Riv. Ital. di Fil. (1891).
FESTUGIÈRE, A. M. G., *L'enfant d'Agrigente, suivi de Le Grec et la nature* (Paris, Plon, 1950).
GLADISCH, O., *Empedokles und die Aegypter* (1858).
HOLDERLIN, F., *Empedokles* (1948).
KRANZ, W., *Empedokles und die athomistik* (Halle 1912).
— *Vorsokratiches.* 3: *Die Katharmoi und die Physik des Empedokles:* Hermes (1931) 111ss.
LOEW, G., *Empedokles, Anaxagoras und Demokrit* (Wiener Stud., 1937).
MILLERD, CLARA, *On the interpretation of Empedocles* (1908).
RATHMANN, W., *Quaestiones pythagoricae, orphicae, empedocleae:* Hermes (1933) 94-138.
ROLLAND, R., *Empedokles von Agrigent* (Leipzig 1930).
SALZBERGER, M. R., *La physique d'Empédocle:* Mélanges Bidez.
SOUILHÉ, J., S. I., *L'énigme d'Empédocle:* Arch. de Phil. IX 9 (París, Beauchesne, 1934).
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Die Katharmoi des Empedokles:* Sitzungberichte der Preuss. Akad. der Wissensch. (Berlín 1929) 651ss.

CAPITULO VI

Pluralismo heterogéneo

ANAXAGORAS (fl. h.460).—Natural de Clazomenes, colonia del Asia Menor fundada por unos refugiados de Mileto (494). Fue el primer filósofo que abrió escuela en Atenas, muy frecuentada por la aristocracia. Entre sus oyentes figuraron Eurípides, Protágoras, Tucídides, Mirón y Fidias [1].

En 431 Cleón y Tucídides presentaron contra él una acusación de «medismo», asebía y ateísmo, por negar la divinidad del Sol y de la Luna. Fue encarcelado y tuvo que pagar una multa. Por consejo de su amigo Pericles huyó de Atenas, refugiándose en Lámpsaco, donde fue muy estimado por los lampsacenos, quienes acuñaron monedas con su efigie y pusieron un elogioso epitafio sobre su sepulcro [2]. Murió en 428. Sus últimas palabras fueron: «En todas partes hay la misma distancia al Hades» [3]. Los lampsacenos levantaron dos altares en su honor: uno dedicado a la Verdad y otro a la Mente.

Anaxágoras es un tipo perfecto de sabio jónico. Cosmopolita e individualista, desarraigado de la metrópoli e indiferente a la

[1] D. LAERCIO, II 6-15; DIELS, 59A1-27.

[2] Decían en él que más que nadie había llegado al límite de la verdad acerca del mundo celeste (D. LAERCIO, II 15).

[3] «Praeclare Anaxagoras, qui cum Lampsaci moreretur, quaerentibus amicis velletne Clazomenas in patriam, si quid accidisset, auferri, nihil necesse est, inquit, undique enim ad inferos tantumdem viae est» (CIC., *Tusc.* I 43,104). DIELS, A34a.

patria. A uno que le preguntaba: «¿Es que a ti no te importa la patria?», le contestó: «Calla, que a mí bien me preocupa la patria», y señalaba al cielo [4]. Se interesaba por la ciencia, sin preocupaciones morales ni religiosas. Gozó de gran reputación como físico, matemático y astrónomo. Sexto Empírico lo llama el *fisicísimo* [5]. Preguntándole para qué había nacido, contestó: «Para contemplar el cielo y el orden del Cosmos» [6]. Recibió impasible la noticia de la muerte de un hijo, diciendo: «Ya sabía que lo había engendrado mortal» [7]. Ponía como fin de la vida la contemplación (θεωρία), con la cual se consigue la libertad (λευθερία).

Se le atribuye un tratado *Sobre los escenarios*, un libro sobre la cuadratura del círculo, escrito en la cárcel, y una obra en tres libros *Sobre la Naturaleza*, de la que se conservan una veintena de fragmentos.

Física.—*a)* El problema.—Anaxágoras se enfrenta al modo jónico con el problema de la unidad y la pluralidad de las cosas. Pero marca un avance muy importante, aunque no original, al admitir un doble principio: uno pasivo e inerte, masa caótica en que están mezclados todos los elementos de las cosas, y otro activo, motor, inteligente, regulador del cosmos, causa de la unidad y del movimiento. No está claro si hay que entender esto en el sentido dualista de materia y espíritu. Más bien parece que también la Mente tiene un sentido material.

b) Las «homeomerías».—Es curioso el planteo del problema: «¿Cómo es posible que de lo que no es pelo salga pelo, y carne de lo que no es carne?» [8] Anaxágoras adopta el principio fundamental de Parménides y de todos los presocráticos: «De la nada, nada sale. Todo sale del ser». Y su solución es que «Todo está en todo» [9]. «En cada cosa están contenidas todas las cosas» [10]. «En el manjar que comemos están contenidas

4 D. Laercio, II 7.
5 φυσικώτατος (VII, 90). Diels, B21.
6 Aristóteles, *Etica a Eudemo* I 4: 1216a11.
7 Eurípides, fr.964.
8 Diels, 59B10.
9 Diels, B9.
10 Diels, B4. «Y como son iguales las partes de lo grande y de lo pequeño, así es preciso que en cada cosa estén contenidas las cosas. Y no es posible que estén separadas unas de otras, sino que todas las cosas tienen una parte de toda cosa... Y en todas están también muchas de aquellas que después se separan; y son iguales en número en las grandes y en las pequeñas» (B6). «Todas las cosas eran juntamente infinitas en número y magnitud, porque hasta lo pequeño era infinito, y, estando todas las cosas juntas, nada era claro por su pequeñez» (B1).

todas las cosas»[11]. Del pan salen los huesos, la carne, los cabellos, las uñas. Del agua nacen y se nutren las plantas, el tronco, las hojas y los frutos. Pero nada se cambia ni se transforma. Sólo hay unión y separación de los elementos.

Esto es posible porque la materia es divisible hasta el infinito (contra Leucipo) y cada cosa está constituida por partes de todas las cosas «infinitas por su multitud y por su pequeñez»[12]. Los elementos no son cuatro, como en Empédocles, sino tantos como especies distintas de cosas (agua, aire, tierra, oro, plata, carne, huesos, etc.). Son una especie de polvo sutilísimo, infinitos, inalterables, indestructibles, pasivos, inertes, carentes de movimientos, inconscientes, cualitativamente distintos unos de otros y eternos. Son las «semillas» de todas las cosas[13]. Ha prevalecido la palabra «homeomerías», empleada por Aristóteles, pero que quizá se remonta al mismo Anaxágoras[14].

Las cosas se producen por la *agrupación* de las homeomerías y se destruyen por su *disgregación*, distinguiéndose unas de otras por el predominio de alguno de los elementos[15]. «Aquello que en cada cosa existe en mayor cantidad, esto es y era cada cosa»[16]. Las cosas no aumentan ni disminuyen[17]. «Nada hay igual a nada»[18].

Esta verdad no podemos conocerla, por la debilidad de nuestros sentidos, los cuales ven cosas que parecen distintas. Pero la razón nos dice que *todo está en todo*. «Lo que se ve (φαινόμενα) abre la vista de aquello que no se ve» (ἀδῆλον)[19].

c) Formación del Cosmos. La «Mente» (Νοῦς).—En el principio todo estaba mezclado y confuso en el caos de los elementos[20]. Estos existían desde toda la eternidad, distintos, pero

11 Aet., I 3,5 (D279).

12 ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν (B1).

13 Diels, B4.

14 Aristóteles, *Met.* I 3: 984a11; *De caelo* 3: 302a28. «Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian» (Lucrecio, *De rer. nat.* I 830).

15 «En cuanto al nacer y al perecer, los griegos no tienen una opinión justa, porque nada nace ni nada perece, sino que cada cosa se compone de una unión de cosas que ya eran y una separación de cosas que ya existían. Y así debería llamarse justamente, al nacer, unirse, y al perecer, separarse» (B17).

16 Diels, B12. «Magis in promptu, primaque in fronte locata» (Lucrecio, I 876).

17 «Si estas cosas se separan así unas de otras, es necesario venir a conocer que todas las cosas no pueden disminuir ni aumentar, sino que todas las cosas permanecen siempre iguales» (B5 v.215.203).

18 Diels, B12.

19 Diels, B21.

20 El concepto de la materia en su estado inicial viene a corresponder al caos de las antiguas cosmogonías de Hesíodo o de Ferécides. Así lo hace

no separados en la unidad del Ser. Pero existía a la vez la Mente, infinita, libre, potentísima, purísima y no mezclada, inteligentísima, conocedora de todas las cosas, tanto las mezcladas como las separadas [21]. Aunque unos atributos tan elevados parecen propios de la divinidad, no obstante la Mente de Anaxágoras no es un Dios trascendente, sino una fuerza cósmica, semejante al Logos de Heráclito, o al Amor y a la Discordia de Empédocles. Su misión no es creadora, ni siquiera ordenadora, puesto que todos los elementos son eternos, sino solamente impulsora del movimiento del torbellino cósmico (περιχώρησις) para vencer la inercia de la materia, iniciando la disgregación de las homeomerías, y dando con ello origen a la formación de los Cosmos./Pero después de esto Anaxágoras, como con razón le reprocha Aristóteles, no la utiliza para nada. La acción de su Mente viene a reducirse al empujón (chiquenaude) que Descartes requería para explicar el origen del movimiento [22].

pensar la expresión que emplea: ὁμοῦ παντα χρήματα ἦν... También responde al *ápeiron* de Anaximandro o al Esfero de Empédocles.

[21] Anaxágoras atribuye a su *Nous* los siguientes caracteres: es la más ligera (λεπτότατον) y la más pura de todas las cosas (καθαρώτατον). Tiene conocimiento de todas las cosas (γνώμεν γε περὶ πάντος πᾶσαν ἴσχει) (B8). Posee la máxima fuerza (ἰσχυέι μέγιστον). Domina (κρατεῖ) todas las cosas, grandes y pequeñas, que tienen alma. Domina sobre toda la revolución del mundo, y ella ha dado origen a esta revolución (περιχωρήσεος). Conoce todas las cosas (πάντα ἔγνω), tanto las mezcladas como las separadas. Ordenó (διεκόσμεσεν) todas cuantas cosas deberán ser, y cuantas fueron y ya no son, y cuantas ahora son (B12). Es la causa de lo bueno y de lo mejor (ARIST., *De anima* I 2: 404b1). Libre (αὐτοκράτης). Pura y no mezclada con ninguna otra cosa, sino que existe sola por sí misma (B12). Domina como soberana en nosotros. «Y las demás cosas tienen todas parte de todas las cosas. Sólo la Mente es infinita (ἄπειρον) y autocrática, y no está mezclada con ninguna cosa, sino que está sola por sí misma (αὐτὸς επ'ἑωυτοῦ ἐστιν) (B12).

[22] Según Plutarco (*Vida de Pericles* 4: D. LAERCIO, II 6), Anaxágoras fue apodado *Nous* por haber sido el primero que puso como principio del orden cósmico no el azar ni la necesidad, sino la Mente, «la cual, pura y no mezclada, en medio de todas las demás cosas mezcladas, divide y ordena las homeomerías».

La afirmación de una Mente ordenadora del caos le valió el elogio de Aristóteles (*Met.* I 4: 985a7; I 3: 984a16), quien dice que parecía un hombre abstemio entre beodos, comparándolo con los demás «que antes de él habían hablado a la buena de Dios, y como un luchador experto al lado de los aficionados, que asestan fuertes golpes, pero sin arte». Pero después le recrimina por no haber sabido utilizar esa Mente para explicar la causa de las cosas.

La misma crítica aparece en PLATÓN: «Y tomé el libro a toda prisa y me puse a leerlo lo más ligeramente que podía, a fin de que lo más pronto posible supiese yo lo mejor y lo peor. Y así procedí adelante, ¡oh amigo!, llevado por una admirable esperanza, hasta que, prosiguiendo la lectura, encontré, en vez de esto, que el buen hombre no se servía para nada de la

En el principio existían todos los elementos juntos, mezclados, indistintos, compactos—sin vacío—en la unidad del Todo inmóvil. Pero la Mente comunicó en un punto de esa masa un impulso de movimiento mecánico, el cual se fue propagando, produciendo un movimiento acelerado de rotación en forma de torbellino [23]. En el torbellino universal se separaron otros remolinos parciales, dentro de los cuales prosiguió la separación. «Lo húmedo y lo denso, lo frío y lo oscuro, se reunieron en el lugar en que ahora se encuentra la Tierra, mientras que lo raro, lo cálido, lo seco, se dirigieron hacia la región exterior del éter» [24]. Con el movimiento rotatorio los elementos se fueron separando y colocando por orden de densidad. Las partes pesadas se agruparon en el centro, formándose la Tierra, cilíndrica e inmóvil, sostenida por la presión del aire [25]. Sobre la Tierra se situó el agua. Sobre el agua, el aire. Y sobre el aire, el Eter o fuego, el cual forma en torno al Cosmos un torbellino inflamado que arrastra en su movimiento piedras, que al incendiarse constituyen el Sol y los astros. El Sol no es más que una piedra incandescente (μύδρος διάπυρος), más grande que el Peloponeso [26].

Unos astros son luminosos e incandescentes, y otros apagados y oscuros. No son dioses, sino solamente masas de piedra, que caerían sobre la Tierra si no fuese por la fuerza del torbellino que los arrastra. Así explicó la caída de un aerolito en Egos Pótamos (468-7).

Explicaba los solsticios diciendo que el Sol se ve obligado a retroceder al aumentar la densidad del aire, y de una manera semejante daba razón de los eclipses de Sol y de Luna [27]. La Vía Láctea está formada por una nube de astros muy lejanos que se iluminan por un reflejo del Sol. La Tierra está rodeada por el mar. Tiene forma cilíndrica, plana en su parte superior. Pero en la inferior está perforada por grandes cavidades,

Inteligencia ni le atribuía causalidad alguna en la ordenación de las cosas, sino que, al contrario, atribuía como causa a los vapores, al éter, al agua y a mil cosas increíbles» (*Fedón* 96a; 97bd; 98bc; *Cratilo* 400a; 409b; D. Laercio, II 19).

23 «Todas las cosas estaban juntas (πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ). Sobrevino después la Mente y las ordenó en Cosmos» (D. Laercio, II 6). Diels, A1.

«Y cuando la Mente hubo dado origen al movimiento, entonces comenzó la separación de todas las cosas puestas en movimiento. Y cuantas cosas movió la Mente, tantas se separaron entre sí. Y, movidas y separadas las cosas en el torbellino cósmico, aumentó todavía más la separación» (B13).

24 Diels, B15.

25 «Con esto se fue separando lo raro de lo denso, el calor del frío, lo luminoso de lo oscuro, y lo seco de lo húmedo» (B12). Aristóteles, *De caelo* II 13: 294b13 (Diels, 59A88).

26 Diels, 59A71 (Aetius, II 13,3).

27 Diels, 59A76 (Platón, *Cratilo* 409ab).

en las cuales penetra el aire, que, presionado por el Eter, ocasiona terremotos y ruidos internos, haciendo retemblar la Tierra como si fuese un tambor.

Los animales proceden de semillas caídas del cielo. Todo vive, siente y tiene inteligencia (hilozoísmo).

En el fragmento 4 habla Anaxágoras de una multitud de mundos, lo cual supone que la Mente comunicó su impulso dinámico a la vez en varios puntos del ἄπειρον [28].

—>Anaxágoras permanece todavía dentro de la línea de los físicos jonios. Considera la materia como inerte, y acude, como Empédocles, a una fuerza extrínseca para explicar el movimiento y la división de las cosas/Su Mente no pasa de ser una fuerza cósmica ordenadora. Pero preludia ya el Demiurgo de Platón, y aunque muy lejos todavía, contribuye a preparar el νόησις νοήσεως de Aristóteles, elevando un poco el tono demasiado materialista de las cosmogonías presocráticas [29].

Discípulos de Anaxágoras.—Arquelao (fl. h.450).—Ateniense de origen milesio. Enseñó Filosofía en Atenas, asistiendo Sócrates a sus lecciones. Siguió a Anaxágoras al destierro, sucediéndole en la dirección de la escuela en Lámpsaco. Como filósofo no pasó de la vulgaridad. Sólo queda un fragmento de una *Fisiología* que se le atribuye [30]. Continúa el materialismo de su maestro. Todo se produce por la mezcla o la separación de las homeomerías, infinitas en número y cualitativamente distintas entre sí. Admitía la pluralidad de mundos. Concebía la Mente como intrínseca al Cosmos, a manera de un alma. Coincidía con los sofistas en afirmar que la ley es tan sólo una convención de los hombres.

Metrodoro de Lámpsaco (h.450).—Amigo y discípulo de Anaxágoras. Personificó las fuerzas naturales en los héroes de la *Ilíada*. Agamenón es el Eter, Aquiles el Fuego o el Sol, Helena la Tierra, Paris el Aire, Héctor la Luna [21].

Nada se sabe de Cleidamos (s.v), personaje oscuro que siguió las doctrinas de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia;

[28] Diels, 59B4: «Y allí se forman hombres y otros animales que tienen alma. Y estos hombres habitan en ciudades y tienen campos cultivados lo mismo que nosotros; y tienen también un sol y una luna y las mismas estrellas como nosotros; y su tierra les produce muchas cosas de todas clases, de las cuales ellos llevan a sus casas lo mejor. Esto, pues, es lo que yo afirmo acerca de la separación que no sólo tiene lugar entre nosotros, sino también en otras partes» (B4).

[29] Ciurnelli, *Anassagora* p.22.

[30] Diels, 60B1. D. Laercio, II 16-17.

[31] Diels, 61. *Taciano* c.21.

como tampoco de IDEO DE HIMERA, contemporáneo de Anaxágoras [32], ni de HIPPÓN DE SAMOS [33].

DIÓGENES DE APOLONIA (h.450).—Natural de Apolonia, en Creta (la antigua Eleutherna). Estuvo en Atenas, donde fue perseguido por ateo. Se le atribuyen un libro *Sobre la naturaleza humana* y otro sobre Meteorología. Quedan fragmentos de su tratado *Sobre la naturaleza.* Aristófanes ridiculiza sus teorías en las *Nubes*. Se preocupa por minucias [34]. Adoptó una actitud materialista, mezclando ideas de Anaxímenes, Anaxágoras y Leucipo. Pone como principio único de todas las cosas el Aire, sustancia viviente, eterna, infinita, alma del mundo, que identifica con Dios. Del Aire, condensado o dilatado, se producen todas las cosas, las cuales respiran el aire infinito y son divinas. Existen muchos mundos que se producen y se destruyen periódicamente por las mutaciones del Aire. Fue tal vez el primero que formuló la noción de sustancia, concebida a la manera de un soporte de las cualidades de los cuerpos y distinta de ellas.

BIBLIOGRAFIA

BROECKER, W., *Die Lehre des Anaxagoras:* Kantstudien 3 (1942) 176ss.
CAPELLE, W., *Anaxagoras:* Neue Jahrb. f. das klass. Altertum (1919).
CIURNELLI, D., *Anassagora* (Padova, Cedam, 1947).
CLEVE, F. M., *The Philosophy of Anaxagoras.* An Attemp on Reconstruction (Nueva York 1949).
COVOTTI, A., *Il fisicissimo del V secolo av. Cristo. Un filosofo sopranominato Intelletto,* en *I Presocratici* (Nápoles, Rondinella, 1934).
CORNFORD, F. M., *Anaxagora's theory of matter:* Classical Quarterly (1930).
DENTLER, *Die Grundprinzipien der Philosophie des Anaxagoras* (Munich 1897).
FREEMANN, K., *Anaxagoras, greek and rom* (Londres 1935).
GIGON, O., *Zu Anaxagoras:* Philologus (1936) 1ss.
KROHN, F., *Der nous bei Anaxagoras* (1907).
KUIPER, K., *De mente anaxagorea* 47 (1919).
LOEWY, F.-CLEVE, *Die Philosophie des Anaxagoras* (Viena 1917).
MAYOR, P., *Problemas sobre Anexagoras:* Pensamiento (1954) p.275-287.
PECK, A. L., *Anaxagoras and the parts:* Class. Quarterly (1926).
ROMANO, F., *Anassagora* (Padua 1965).
ZAFIRÓPULO, J., *Anaxagora de Clazomene:* I. *Le mythe grec traditionel de Thalès à Platon.* II. *Théorie et fragments* (París 1948).

[32] DIELS, 62.63.
[33] DIELS, 64. D. LAERCIO, IX 57.
[34] *Las nubes* v.225ss.

CAPITULO VII

Pluralismo homogéneo. El atomismo

LEUCIPO (fl. h.430).—Carecemos de datos acerca de su vida. Algunos críticos (Erwin Rhode, W. Nestle) han llegado a dudar de su existencia. Pero Aristóteles y Teofrasto lo consideran como fundador de la escuela atomista. Nació probablemente en Mileto, aunque otros lo hacen natural de Elea, o de Abdera, colonia jónica de Tracia, donde fundó su escuela. Teofrasto lo cree discípulo de Parménides, y Diógenes Laercio, de Zenón. Es probable que escribiera dos obras: la *Gran ordenación del Cosmos* (Μέγας διάκοσμος), y otra *sobre la Mente* (περὶ νοῦ); pero integradas en el siglo IV, junto con las obras de Demócrito, en una especie de «Corpus» de la escuela atomista, es difícil discernir lo que corresponde a cada uno. Leucipo formuló las ideas fundamentales del sistema atomista, y Demócrito lo perfeccionó, ampliándolo con aplicaciones psicológicas y morales.

DEMOCRITO (fl. h.420).—Natural de Abdera. Se le atribuyen largos viajes, habiendo estado en Atenas, donde pasó inadvertido. Famoso por su longevidad, pues rebasó los cien años (ὑπέργηρον). Su sonrisa continua fue proverbial en la antigüedad (γελασῖνος). Se dice que para no reírse de todo, al fin de su vida se sacó los ojos. Sucedió a su maestro Leucipo en la dirección de la escuela de Abdera. Fue escritor elegante y fecundo. Diógenes Laercio menciona noventa obras, que en la época alejandrina fueron distribuidas en trece tetralogías por el gramático Trasyllos. Quedan fragmentos de la *Pequeña ordenación del Cosmos* (Μικρὸς διάκοσμος), *Tritogeneía* (sobre Moral), *De las Formas, Del Entendimiento, Del buen ánimo, Preceptos*, etc.

Demócrito no pertenece cronológicamente a los presocráticos. Fue contemporáneo, y al parecer rival de Platón, el cual, aunque conoció sus obras, nunca lo menciona. Pero por la dificultad de distinguir en la doctrina atomista lo que pertenece a él y a Leucipo los expondremos juntamente.

La escuela atomista ofrece una solución nueva al problema de la unidad del ser y de la pluralidad de las cosas. Aunque en su concepto del mundo entran elementos procedentes de los

milesios, de los eléatas, de los pitagóricos, de Heráclito y Empédocles, no obstante, su visión de la realidad es destacadamente distinta, pudiendo considerarse como una anticipación genial de las modernas teorías acerca de la constitución de la materia.

Doctrina atomista.—1. Física.—En el principio existían, separadamente, el Ser material lleno (πλῆρες), formando una masa compacta e indistinta; el Gran Vacío (μέγας κένον), o el no-Ser, y el Movimiento eterno [1].

El Vacío, impulsado por el movimiento, penetró en el Ser, disgregándolo en infinitos corpúsculos indivisibles (ἄτομοι), no sólo por su dureza, sino también por su pequeñez; llenos (πλῆρες), sólidos, compactos (ναστά, ναστόν); homogéneos, cualitativamente idénticos, impasibles (ἄπαθη), inalterables, indestructibles. Son invisibles por su pequeñez (ἀόρατα διὰ σμικρότητα), pero pueden percibirse revoloteando en los rayos del Sol [2]. Los átomos tienen extensión, volumen y peso. Unos son mayores que otros, pero todos pesan lo mismo en igualdad de masa, y si unos cuerpos son más ligeros que otros es porque están mezclados de vacío [3].

Los átomos son el elemento positivo del Ser. Pero a la vez los atomistas admiten otro elemento negativo (el Vacío, el no-Ser), también real, que desempeña la función de disgregar el Ser, separando los átomos entre sí, y de hacer posible el movimiento, señalando además el lugar de las cosas (χώρα, τόπος) [4]. El vacío, mezclado con los átomos, en mayor o menor proporción, es la causa de las diversas cualidades.

El movimiento natural de los átomos es rectilíneo. Pero al moverse en el espacio vacío chocan entre sí, formando remolinos (δῖνος), y se desfiguran con los choques, adoptando diversas formas: redondeadas, alargadas, picudas, ganchudas, etcétera [5].

[1] Aristóteles, *Met.* I 4: 985b4ss.

[2] Aristóteles, *De gen. et corr.* I 8: 325a23. «Como el polvillo atmosférico que penetra por las ventanas, y cuya *panspermia* constituye para él los elementos de toda la naturaleza» *(De anima* I 2: 404a1ss).

[3] En «cuanto a los cuerpos compuestos, el que tiene más vacío es el más ligero, y más pesado el que tiene menos... Casi lo mismo dice de lo duro y de lo blando: duro es lo denso, blando lo raro, y más o menos en proporción. Pero en lo duro y en lo blando, en lo grave y en lo ligero, difieren la posición y la repartición de los vacíos. Así, el hierro es más duro, y el plomo más pesado; porque el hierro tiene una composición más desigual y vacíos más frecuentes y considerables...; el plomo, menos vacíos, pero una estructura completamente uniforme» (Teofrasto, *De sensu* 61-64).

[4] Diógenes Laercio, IX 31-33.

[5] «No determinaron cuál es la forma de cada uno de los elementos, sino que sólo atribuyeron al fuego la forma esférica; después distinguieron

Los átomos, arrastrados por el torbellino, se mezclan entre sí, en combinaciones infinitas y transitorias, dando origen a infinitos mundos distintos y a infinitas clases de cuerpos en cada uno [6].

Los cuerpos se constituyen por agregación de los átomos (περιπαλάξις συμπλοκή), y se destruyen por su disgregación. Pero los átomos mismos son indestructibles e inalterables. Todos los cuerpos se componen de los mismos elementos, pero se distinguen por su *forma* (ῥυσμός, σχῆμα), por el *orden* (διαβίγη, τάξις) y por la *posición* (τρόπη, θέσις) de los átomos. Para ilustrar esto empleaban la comparación con las letras del alfabeto: las letras A y N se distinguen por su figura; las letras AN y NA por su orden, y las letras H e I por su posición [7].

El movimiento, los choques, las agrupaciones y separaciones de los átomos están regidos por una ley fatal, inmanente a la misma materia, que obra ciegamente, sin finalidad alguna (καθ'εἱμαρμένην, ὑπ'ἀνάγκης). No existe el acaso, la fortuna ni el azar (τύχη). Todo sucede por necesidad, en virtud de un movimiento puramente mecánico (αὐτόματον), sin intervención de causas extrínsecas, de dioses ni de inte.igencias que rijan o dirijan el movimiento [8]. Demócrito parece defender más bien que los átomos chocan unos con otros al azar. Pero después el desarrollo de las cosas sigue una ley fija y necesaria.

Los átomos se fueron separando bajo la acción del movimiento. Los mayores y más pesados quedaron en el centro, formando la Tierra, que tiene forma de un disco cóncavo. Los más ligeros fueron expulsados hacia el exterior por la presión, formando una especie de membrana transparente, que envuelve cada uno de los mundos y los separa de los demás [9].

Los átomos están agitados por un violento torbellino, dentro del cual se forman los astros, el Sol y la Luna, los cuales giran

el aire y el agua y las cosas restantes por magnitud y pequeñez, casi como si la naturaleza de éstos fuese una *panspermia* de todos los elementos» (Aristóteles, *De caelo* III 4: 303a4). Teofrasto, sin embargo, atribuye a Demócrito la determinación de diversas figuras de átomos (*De sensu* 64-69: Diels, 68A135).

[6] «Metrodoro... afirma que sería igualmente absurdo que hubiese nacido una sola espiga en un vasto campo y un solo mundo en el infinito. Que los mundos son infinitos en número, resulta evidente de que son infinitas las causas..., que son los átomos o los elementos» (Aet., I 5,4: Diels, 70A6).

[7] Aristóteles, *Met.* I 4: 985b4 (Diels, A6).

[8] «Nada sucede sin razón, sino todo por razón y por necesidad» (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης (fragmento del Περὶ νοῦ de Leucipo: Diels, B2). Aristóteles, *De gen. animal.* V 8: 789b2; Cic., *De fato* 10,23; D. Laercio, IX 33.

[9] D. Laercio, IX 31-33; Diels, A1.

en torno a la Tierra, esférica e inmóvil en el centro del mundo. La Vía Láctea es una agrupación de astros, iluminados por un reflejo del Sol. Los relámpagos se producen al chocar las nubes entre sí [10].

2. PSICOLOGÍA.—El alma es material. Está compuesta de átomos materiales, esféricos, ígneos (ξύσματα), muy sutiles y móviles en todos los sentidos. Es el principio de la vida y del movimiento en los animales y en los hombres. Se alimenta por la respiración de los átomos de fuego esparcidos en el aire. La muerte sobreviene cuando la cantidad de átomos inspirados es inferior a la de los expelidos. Entonces el alma se disgrega y desaparece.

Los vivientes provienen, por generación espontánea, del fango, en que se mezcla el agua con la tierra [11]. La sensación y el conocimiento intelectivo son hechos puramente mecánicos, que se originan por el calor y el movimiento. Los átomos del alma aislados son insensibles, pero agrupados adquieren sensibilidad. Se hallan distribuidos por todo el cuerpo, a manera de una red, concentrándose más en los órganos de los sentidos y en el cerebro. En éste producen la inteligencia, en los sentidos la sensibilidad, en el corazón los afectos, y en el hígado las pasiones.

Un largo fragmento de Demócrito, conservado por Teofrasto, expone el mecanismo de la sensación. Proviene de los efluvios (ἀπορροίαι), imágenes (εἴδολα), que se desprenden de los cuerpos a manera de películas muy sutiles y que impresionan nuestros sentidos, penetrando a través de los poros. Todas las sensaciones se reducen fundamentalmente al choque y al tacto. Tienen valor objetivo cuando se refieren a la existencia de los cuerpos y a sus cualidades comunes (peso, volumen, figura). Pero son afecciones puramente subjetivas (πάθη τῆς αἰσθήσεως), cuando se trata de cualidades propias o específicas (color, olor, sabor, etc.), las cuales no se hallan en los cuerpos, sino que resultan en nuestros sentidos de las impresiones mecánicas producidas por el choque de los átomos. El sabor dulce proviene de átomos redondos y lisos; el amargo, de átomos ásperos; el ácido, de átomos angulosos y picudos, etc. [12]

Entre sensación e inteligencia no existe diferencia especí-

[10] D. LAERCIO, IX 33.

[11] ARISTÓTELES, *De resp.* 4,471b30; DIELS, A106; *De anima*, I 2: 404a1-27; DIELS, 57A28; 58A101.102.106.

[12] DIELS, A139; B5; *De sensu*: DIELS, 68A135.

fica, sino sólo de grado [13]. Pero con la inteligencia podemos discernir lo verdadero (atomismo) de lo falso y de las opiniones corrientes del vulgo, basadas solamente en las percepciones de los sentidos. No es preciso observar que en esta psicología puramente materialista no caben la espiritualidad, la libertad, ni menos la inmortalidad del alma [14].

3. Teología.—En este concepto esencialmente materialista de la realidad tampoco queda lugar para un Dios personal y trascendente. No obstante, los atomistas admiten la existencia de dioses, que moran en los espacios comprendidos entre los distintos mundos, y que viven felices, sin preocuparse lo más mínimo de los hombres. Los dioses están también compuestos de átomos, más perfectos que los que constituyen los seres terrestres, y son merecedores de la veneración y del culto de los hombres [15].

4. Etica.—En esta ontología materialista solamente cabe una moral estrictamente limitada a la felicidad en la presente vida, sin norma trascendente de conducta ni sanciones futuras. A Demócrito se le atribuyen numerosas máximas morales, muchas de ellas muy hermosas, y que revelan una fina observación de la vida humana [16]. Su autenticidad es discutida [17]. En el fondo son aforismos de sentido común, cuyo origen se diluye en una tradición cada vez más depurada de sabiduría popular, que se remonta a las fórmulas de la filosofía gnómica, y en que se revela el buen sentido griego de la medida, la euritmia y la proporción, a veces mezclada con un poco de socarronería, fruto de la experiencia.

Demócrito, anticipándose a Epicuro, establece como criterio de conducta el placer: «El placer y el dolor constituyen el criterio de lo útil y de lo perjudicial» [18]. Pero este sentido he-

[13] Aristóteles, *Met.* IV 5: 1009b7; Diels, 58A112. En este pasaje Aristóteles atribuye a los atomistas una teoría plenamente relativista del conocimiento. Lo cual se corrobora por los fragmentos de Demócrito: «En verdad, no sabemos nada de nada, y cada uno recibe las opiniones del exterior» (B7). «Es imposible conocer la verdadera naturaleza de cada cosa» (B8). «No sabemos qué o qué no es cada cosa» (B10). «No sabemos nada; la verdad está en lo profundo» (B117). «Opinión lo dulce, opinión lo amargo, opinión lo caliente, opinión lo frío, opinión el calor; solamente los átomos y el vacío constituyen verdad» (B5).

[14] El alma es un cuerpo dentro del cuerpo, y perece juntamente con el cuerpo (Diels, 58A104.104a109). Cf. B175.

[15] Cic., *De deor. nat.* I 12,29; *Acad. pr.*, II 37,121; Diels, 58A74-81.

[16] Diels, 68B.

[17] Lana, I., *L'Etica di Democrito:* Rivista di Filosofia (Torino 1951) (42) 14-29.

[18] Diels, B188.189; B4.

donista se atenúa por otras máximas en que se prescribe que el placer debe regularse por la razón. El *logos* del alma debe presidir toda la actividad práctica del hombre [19]. Para ello es necesario el esfuerzo y el ejercicio [20], y sobre todo la moderación [21], procurando el dominio de sí mismo [22]. Hay que mantenerse con firmeza en las adversidades, conservando la grandeza de alma. Refrenar la ambición [23]. No aspirar a lo inaccesible, sino desear tan sólo lo que podemos alcanzar. Hay que prever las consecuencias de toda clase de excesos [24]. El mayor placer consiste en la contemplación de las cosas bellas [25]. La virtud produce la paz del alma, mientras que el crimen es causa de turbación y de temor. Pero no se debe obrar por esto, ni tampoco por la opinión de los demás, sino solamente obedeciendo a la propia conciencia [26].

19 B146.

20 B182.269.

21 B211. «Bello es lo justo en cada cosa. En cambio, no me parece tal el exceso o el defecto» (B102). «Para los hombres, la felicidad nace de la medida en el placer y de la proporción de la vida. Todo defecto o exceso acarrea cambios para mal y produce grandes perturbaciones en el alma. Pero las almas que son movidas casi en grandes intervalos no son constantes ni seguras» (B191). Por la moderación se consigue el equilibrio interior: «La medicina cura los males del cuerpo. La sabiduría liberta al alma de las pasiones» (B31).

22 «La primera y mejor de las victorias es vencerse a sí mismo. Pero dejarse vencer por sí mismo es lo más torpe y malo» (MULLACH, fr.75). «No sólo es valiente el que vence a sus enemigos, sino también el que es señor de sus propias pasiones (B214). «Es difícil combatir contra el propio corazón. Pero vencerlo es propio del hombre que razona bien» (B236; B211).

23 «La felicidad o la desdicha se encuentran en el alma». «La felicidad o desdicha del alma no residen en la posesión de ganados o de oro» (B171).

24 B234.

25 B194.207.

26 «Aunque estés solo, no hagas ni digas el mal. Aprende a avergonzarte más de ti mismo que de los otros» (B244). «Debemos abstenernos del pecado, no por temor, sino por deber» (B41). «No es benéfico el que espera remuneración, sino quien ha preferido hacer el bien» (B98; B152.264).

A veces aparece un concepto socrático de la virtud: «La ignorancia de lo mejor es causa del pecado» (B83). «No sólo es bueno no cometer injusticia, sino también el no querer cometerla» (B62). «Es mayor desgracia cometer injusticia que padecerla» (B45). «No es enemigo el que comete injusticia, sino el que quiere cometerla» (B98).

Es fácil reconocer en estas sentencias el eco de una moral que veremos repercutir en las escuelas cínica, estoica y epicúrea.

Muy hermosas son también las prescripciones que Demócrito señala para la *educación*, a la que concede gran importancia. «La educación es una disciplina en la prosperidad y un refugio en la adversidad» (B180). Hay que comenzarla desde joven, pues la sabiduría no es un fruto espontáneo, sino de la primera educación, actuando sobre las dotes naturales (B183). Lo principal es el buen ejemplo; el dominio del padre sobre sí mismo es la mejor educación para los hijos (B208).

De esta manera se logran la tranquilidad, la paz interior, el buen humor (εὐθυμίη), la serenidad y el optimismo, que constituyen la base de la única felicidad posible en este mundo.

5. Política.—Las leyes son un mal, pues restringen la libertad de la naturaleza. Pero son necesarias para obligar a los hombres a obrar bien [27]. Aunque el sabio no tiene necesidad de ellas, y debe vivir libremente. Tampoco debe tener familia [28]. La forma preferible de gobierno es la democracia, pues deja mayor libertad [29]. El sabio no tiene patria: «Toda la tierra es habitable para el hombre sabio, porque el mundo entero es la patria del alma noble» [30]. Este ideal cosmopolita se hará corriente entre las escuelas posteriores a la expedición de Alejandro.

Escuela atomista.—Demócrito se rodeó en Abdera de numerosos discípulos, que mantuvieron mucho tiempo sus doctrinas. Nada se sabe de Nessas de Quíos y Apolodoro de Cízicos (s.v-iv) [31]. Metrodoro (h.400-380), retórico de Quíos. Unos lo creen discípulo de Demócrito y otros de Nessas. En su obra *Sobre la Naturaleza* se inclinó al escepticismo, negando la posibilidad de todo conocimiento y llegando al nihilismo. «Is qui hunc maxime est admiratus Chius Metrodorus initio libri qui est *De natura*, nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire nos, nec omnino sitne aliquid ad nihil sit» [32]. Decía que el sol no es una piedra incandescente, sino un fuego puro, que comunica su luz a la luna y a las estrellas [33]. Diógenes de Esmirna (s.iv), discípulo de Metrodoro y maestro de Anaxarco [34]. Anaxarco de Abdera (fl. h.340-337) acompañó a Alejandro Magno. Queda un fragmento de su obra *Sobre el reino*. Fue maestro de Pirrón de Elis. Emigró a Chipre, donde le dio muerte el tirano Nicoleón. Derivó hacia el escepticismo, negando la validez de todos los criterios de conocimiento. Fue apodado *Eudaimonikós*, bien fuese por su buen carácter o porque ponía la felicidad como el ideal de la vida y la hacía consistir en la impasibilidad [35]. Nausifanes de Teos (s.iv) fue discípulo de Pirrón, pero siguió las doctrinas del atomismo de Demócrito. Cultivó la Lógica y escribió contra los matemáticos un libro titulado *Trípode*. Fue maestro de Epicuro, al cual inició en el sistema atomista, pero su discípulo lo califica de «medusa», por su torpeza [36]. Diótimo de Tiro (s.iv) dis-

[27] B248.
[28] A166.
[29] B226.
[30] B247.
[31] Diels, 69,74.
[32] Cicerón, *Acad. pr.* II 23,73.
[33] Diels, 70.
[34] Diels, 71.
[35] Diels, 72.
[36] Diels, 75A7.

tinguía tres criterios: 1.º, los «fenómenos» o apariencias, para las cosas oscuras; 2.º, las ideas innatas y la reflexión, para la ciencia; 3.º, los sentimientos (πάθη) para la acción [37]. BIÓN DE ABDERA (s.IV) se distinguió en matemáticas, astronomía, geografía y meteorología. Clasificó los cuatro vientos y afirmó que había regiones en que el día y la noche duraban seis meses cada uno [38]. HECATEO DE ABDERA (s.IV-III), discípulo de Pirrón, gramático e historiador. Escribió *Sobre los Hiperbóreos* y *Filosofía de los egipcios* [39]. BOLOS DE MENDES (s.II-III p. J. C.). Egipcio, natural de Mendes, en el delta del Nilo. Reprodujo las doctrinas pitagóricas y atomistas, pero tuvo la poca escrupulosidad de falsificar textos [40].

BIBLIOGRAFIA

ALFIERI, E., *Gli atomisti.* Frammenti e testimonianze (Bari, Laterza, 1936).

BALME, D. M., *Greek science and mechanism. The atomists:* Class. Quarterly (1941).

BAILEY, C., *The greek atomists and Epicurus* (Oxford 1928).

BOLOWNEW, P., *Die Leukippos Frage* (Dorpat 1911).

BROCHARD, V., *Études de philosophie ancienne et moderne. Protagoras et Démocrite* (París 1912).

CAPELLETI, A. J., *El sentido de la especulación filosófica y del pensamiento moral en Demócrito de Abdera:* Rev. de Filosofía 4 (1952) 15-36.

COVOTTI, A., *Il piccolissimo e Leucippo:* Atti Accad. (Nápoles 1916).

DYROFF, A., *Demokritstudien* (Leipzig 1899).

— *Ueber die Abhängigkeit des Aristoteles von Demokritos* (Phil. 1904).

ENRIQUES, F.-MAZZIOTI, M., *La dottrina di Democrito d'Abdera* (Bolonia 1948).

FAZIO ALLMAYER, V., *Studi sul atomismo greco* (Palermo 1911).

KROLL, W., *Bolos und Demokritus:* Hermes (1934).

LANG, H., *De Democriti fragmentis ethicis* (Göttingen 1921).

LASSWITZ, K., *Geschichte der Atomistik* (1890) 2 vols.

LLARD, L., *De Democrito philosopho* (1873).

LIEPMANN, H. C., *Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome* (1885).

LANGERBECK, H., *Doxis Epirysmin. Studien zu Demokritits Ethik und Erkenntnislehre* (1935).

LOWENHEIM, L., *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft:* Archiv für Gesch. der Philos. 26 (1913).

MABILLEAU, L., *Histoire de la philosophie athomistique* (París 1895).

MASSON, J , *The atomic Theory of Lucretius contrasted with modern doctrines of atoms and evolution* (1884).

MUNZO, G., *A frammento di Democrito:* Mundo classico (1939).

NATORP, P., *Die Ethik des Demokritus* (Marburg 1893).

REY, A., *La jeunesse de la science grecque* (París 1933).

SOLOVINE, M., *Démocrite. Doctrines et réflexions morales* (París 1928-1938).

STELLA, L. A., *In torno alla cronologia di Democrito:* Riv. di Fil. (Torino 1942).

WEISS, H., *Democritu's Theory of cognition:* Classical Quarterly (1938) 47ss.

ZAFIRÓPULO, J., *Diogéne d'Apollonie* (París, Belles Lettres, 1956).

ZUCCANTE, G., *Da Democrito ad Epicuro:* Riv. di Fil. (1900).

[37] DIELS, 76. [38] DIELS, 77. [39] DIELS, 73. [40] DIELS, 78.

PARTE II

Período socrático

CAPITULO VIII

La sofística

I. Causas

1. **Causas políticas y sociales.**—Después de las guerras médicas y de las victorias de Maratón (490), Platea (480) y Salamina (479), Atenas se convierte en cabeza de una poderosa liga política y en centro de la vida comercial y cultural de Grecia, alcanzando el apogeo de su grandeza bajo Pericles (499-429) El predominio de la aristocracia fue sustituido por un régimen democrático en el cual los ciudadanos podían hacer oír su voz en el ágora e intervenir en los debates públicos. Con esto el arte de la palabra, el brillo de la oratoria y el manejo de la dialéctica para la discusión adquieren gran importancia en un pueblo artista, amante del bien decir. La Retórica se convertía en una formidable arma política, que aseguraba los éxitos más brillantes a quienes sabían servirse de ella en la plaza pública y ante los jurados.

La educación tradicional, a base de música, rítmica y gimnástica, resultaba insuficiente para preparar a quienes deseaban intervenir de manera eficaz en la palestra política. Se sentía la necesidad de una formación más amplia, acompañada de un dominio exacto del lenguaje y de la flexibilidad y agudeza dialéctica necesarias para derrotar al adversario.

Esta es una de las razones que explican la entusiasta acogida que tuvieron los sofistas, maestros ambulantes de retórica, que con sus viajes habían adquirido gran experiencia del mundo y que enseñaban a manejar los recursos persuasivos de la palabra pública. Su éxito fue extraordinario, aunque suscitaron reacciones opuestas. Entre la juventud ateniense, ambiciosa de «llegar», a la cual «fascinaban con la voz, como Orfeo» [1], sus brillantes discursos y sus métodos de educación produjeron el mayor entusiasmo, mientras que fueron recibidos con creciente hostilidad por los partidarios del ántiguo régimen conservador y aristocrático. Cuando poco más tarde se vio

[1] PLATÓN, *Hipp. maior* 281d; PÍNDARO, *Isth.* V 28; HERODOTO, I 29.

Atenas enredada en la desgraciada guerra del Peloponeso, al reflexionar sobre las causas de su decadencia, la reacción contra los filósofos jónicos y contra los sofistas costó equivocadamente la vida a Sócrates.

2. **Causas de orden filosófico.**—La preponderancia de Atenas fue también causa de que se convirtiese en centro de confluencia de las escuelas filosóficas, que hasta entonces se habían mantenido alejadas de la metrópoli. El choque de ideas, característico de la época presocrática; el contraste entre tantas opiniones divergentes públicamente discutidas; las deficiencias doctrinales, cuando ni los conceptos ni la nomenclatura filosófica estaban todavía suficientemente elaborados para abordar temas tan complejos, acabaron por crear un ambiente adecuado para la actitud relativista que constituirá en gran parte el fondo de la sofística.

La palabra «sofista» (σοφιστής) es empleada en sentido elogioso por los escritores del siglo v. Píndaro llama sofistas a los poetas. Herodoto aplica el mismo calificativo a los Siete Sabios, a Pitágoras y a Solón [2]. Pero a partir de la guerra del Peloponeso adquiere un sentido peyorativo y desfavorable. Aristófanes traza en las *Nubes* la caricatura del sofista, haciendo resaltar su habilidad para pronunciar un discurso justo y otro injusto sobre el mismo tema [3]. Jenofonte critica su venalidad, definiéndolos como comerciantes de la sabiduría [4]. Platón pone de relieve su vanidad, «cazadores interesados de gentes ricas, vendedores caros de ciencia no real, sino aparente» [5]. Aristóteles los califica de «traficantes en sabiduría aparente, pero no real» [6].

Verdad es que apenas conocemos la sofística más que a través de sus enemigos. Algunos autores del siglo pasado iniciaron un intento de rehabilitación [7]. Pero aunque no pueden negarse sus méritos en algunos aspectos, sin embargo parece

[2] Los sofistas del siglo v se presentan como educadores, profesores, herederos de la sabiduría tradicional: ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους (PROTÁGORAS, 317b). En los Δίσσοι λόγοι se les define como educadores y maestros de sabiduría y virtud (DIELS, 90 [6] p.414).

[3] *Nubes* 1111; 423.331; 1309-1310.

[4] *Mem.* I 6.º,13.

[5] *Menón* 91c.92b; *Sofista* 231d; *Cratilo* 403e.

[6] *Soph. El.* I 165a21.

[7] La rehabilitación de los sofistas fue iniciada por HEGEL, a quien siguió GROTE *(History of Greece*, 1846, 1934). Los consideran también desde un aspecto favorable, o por lo menos reconociéndoles algunos méritos, LANGE, BRENTANO, MAIER, A. GERKE, T. GOMPERZ, A. CHIAPELLI, E. BODRERO, W. JAEGER *(Paideia)*, S. MONTERO DÍAZ, A. WILCKEN *(Historia de Grecia* p.229).

que los perjuicios que ocasionaron fueron mayores y que los elementos conservadores de Atenas tenían justificados motivos de alarma. En Filosofía la sofística representa una crisis, en que la ciencia corrió el peligro de petrificarse, convirtiéndose en utilitarismo y en retórica vacía.

3. **Caracteres generales.**—Los sofistas no constituyen una escuela filosófica, antes bien, siguen direcciones muy variadas y hasta opuestas. No obstante, tienen las suficientes afinidades para permitir agruparlos bajo una rúbrica común, en cuanto que representan un movimiento con caracteres propios y netamente distintos de los filósofos anteriores.

a) RELATIVISMO.—A diferencia de los filósofos del período anterior, preocupados por buscar un principio estable y permanente debajo de las mutaciones incesantes de las cosas, los sofistas se fijan más bien en la impermanencia y la pluralidad. Nada hay fijo ni estable. Todo se muda y todo cambia. Las esencias de las cosas son variables y contingentes.

b) SUBJETIVISMO.—No existe verdad objetiva. Las cosas son como a cada uno le aparecen. El hombre es la medida de las cosas.

c) ESCEPTICISMO.—Los sofistas plantean con caracteres agudos el problema crítico del valor de nuestro conocimiento, adoptando una actitud negativa. No podemos conocer nada con certeza.

d) INDIFERENTISMO MORAL Y RELIGIOSO.—Si las cosas son como a cada uno le aparecen, no hay cosas buenas ni malas en sí mismas, pues no existe una norma trascendente de conducta. En religión, la actitud de los sofistas llegaba con frecuencia al ateísmo, o por lo menos al indiferentismo.

e) CONVENCIONALISMO JURÍDICO.—Acentúan la contraposición entre ley y naturaleza (νόμος - φύσις). No existen leyes inmutables. Las leyes no tienen fundamento en la naturaleza ni han sido establecidas por los dioses, sino que son simples convenciones de los hombres para poder vivir en sociedad. Fuera de ésta, los hombres no tienen más ley que la «natural» (φύσις) de sus instintos. Algunos, como el Trasímaco del *De Republica*, exageran esta ley «natural» hasta llegar a proclamar la fuerza como único derecho, en que los que más pueden prevalecen sobre los más débiles.

f) OPORTUNISMO POLÍTICO.—Si no hay nada justo ni injusto en sí mismo, todos los medios son buenos para conseguir

el fin que cada uno se propone. El buen resultado justifica los medios empleados para conseguirlo. La elocuencia es el arte de la persuasión, y, aunque indiferente en sí misma, puede emplearse indistintamente para el bien o para el mal, haciendo buena la mala causa (τὸν ἥττων λόγον κρέιττων ποιεῖν).

g) UTILITARISMO.—Más que a servir al Estado enseñaban a emplear sus medios para el servicio de los intereses particulares, utilizando para ello el arte de mover los sentimientos y las pasiones.

h) FRIVOLIDAD INTELECTUAL.—Más que filósofos deben ser considerados como prestidigitadores intelectuales, que encubrían la vacuidad de su pensamiento con una pirotecnia verbalista de relumbrón. Tenían una confianza ilimitada en el poder de la palabra. «Con la palabra se fundan las ciudades, se hacen los puertos, se impera al ejército y se gobierna el Estado» [8].

i) VENALIDAD.—Era uno de los reproches que más les echaban en cara sus enemigos. A los atenienses, que aborrecían todo trabajo retribuido, les resultaban por lo menos extraños aquellos extranjeros que vendían sus lecciones por dinero. Platón los califica de «mercaderes ambulantes de golosinas del alma» [9].

j) HUMANISMO.—Con las debidas salvedades, en cierto modo se les puede comparar con los humanistas del siglo XV por su adoración hacia la palabra bella, descuidando el fondo y el contenido formal. Centraban su interés en los problemas humanos. Pero no se preocupaban del hombre en cuanto tal, sino más bien del *hombre político* y de los problemas prácticos relacionados con la *polis* y la vida del Estado.

k) SU FINALIDAD.—No era especulativa, sino eminentemente práctica. Su marcado escepticismo les impedía interesarse por el saber en cuanto tal. Se proponían ante todo *educar* a la juventud en orden a conseguir fines políticos, a formar hombres de Estado, ganar pleitos, conquistar puestos, triunfar en los negocios, sin reparar demasiado en la elección de medios.

4. **Méritos.**—En Filosofía se les debe el haber roto el excesivo exclusivismo con que hasta entonces se centraba el inte-

[8] GORGIAS, *Elogio de Helena* 8,13. Zubiri dice que el *Sofista* de Platón es la «metafísica de la frivolidad» (*Naturaleza, Historia, Dios* p.241).

[9] *Protágoras*, 313c; 312a. Protágoras cobraba 100 minas por un curso. Pródicos cobraba 50 dracmas por un curso completo de gramática y una por un resumen (*Cratilo* 403e).

rés de los filósofos en torno al problema de la Naturaleza, haciéndolo derivar hacia una reflexión sistemática de los problemas humanos. Haber perfeccionado la Dialéctica y planteado el problema crítico del valor del conocimiento, desarrollando las actitudes implícitas en los presocráticos, aunque en su solución derivan hacia el subjetivismo y el escepticismo.

En Política contribuyen a ampliar el concepto de ley, demasiado estrecho y particularista hasta entonces. Elaboraron el concepto de justicia. Pusieron de relieve la diversidad y el relativismo de las leyes civiles, propias de cada ciudad, subrayando la contraposición entre naturaleza (φύσις), ley (νόμος) y pacto (θέσις), en las que se basan, respectivamente, el derecho natural, el legal y el convencional. Su concepto de naturaleza común a todos los hombres sirvió para dar a la ley un carácter más universalista.

Los sofistas se presentaban ante todo como educadores, como maestros de sabiduría y de virtud ciudadana (πολιτική ἀρετή). En la educación introdujeron un ideal pedagógico más amplio y completo que el tradicional, sacándolo de los moldes demasiado estrechos de la antigua formación gimnástica y rítmica. Su concepto de Retórica no se refería solamente a la forma exterior de los discursos ni a su armazón lógica interna, sino que implicaba una formación cultural enciclopédica, suficiente para preparar a los jóvenes a intervenir con éxito en los debates públicos y en el gobierno del Estado. Aunque asentado sobre bases filosóficas poco sólidas, en realidad su ideal de educación fue beneficioso y acabó por prevalecer sobre el antiguo [10].

[10] Los sofistas, según W. Jaeger (*Paideia* I p.2.ª c.3), son los fundadores de la ciencia pedagógica. Su finalidad era comunicar a sus alumnos la πολιτική ἀρετή, de la cual la pieza maestra era la elocuencia; pero al mismo tiempo se preocupaban de dar una formación completa del espíritu: formación material, comunicando a sus alumnos un bagaje de conocimientos muy variados, y educación formal, ejercitándoles en la construcción de razonamientos seguidos; y, finalmente, como coronamiento superior de la obra educadora, la formación propiamente ética y política.

Su idea principal es que la *naturaleza puede ser educada y perfeccionada*, no sólo en el campo de las prácticas puramente técnicas, sino en cuanto a la concepción general de la vida, y, por consiguiente, en el campo de la Etica y de la Política. Así, pues, los sofistas no trataban tanto de comunicar a sus alumnos conocimientos especializados cuanto de darles una *cultura general*, y por este título pueden ser considerados como los iniciadores de la formación humanística.

«El mérito de los sofistas, desde el punto de vista de la educación (παιδεία), no consiste, pues, en las ideas políticas y morales que han avanzado, y de las cuales se encuentran ecos en los diálogos platónicos, sino en el nuevo y brillante sistema de educación formal que ellos inventaron. Y su

En Gramática, la importancia concedida a la palabra contribuyó a afinar y perfeccionar el uso del lenguaje y del arte oratorio. Bien es verdad que su uso desmedido y poco escrupuloso implicaba el peligro demasiado real de derivar hacia el puro virtuosismo y de convertirse en verbalismo y charlatanería.

Mas, a pesar de estos méritos, los retratos que de ellos hicieron sus adversarios destacando su vanidad, su venalidad, su orgullo y vacuidad intelectual no deben considerarse como simples caricaturas. Sus escritos se han perdido en su mayor parte. Pero su contribución positiva no fue demasiado importante comparada con el avance gigantesco que pocos años más tarde va a dar la Filosofía por obra de los tres grandes genios, Sócrates, Platón y Aristóteles.

II. Representantes de la sofística

PROTAGORAS (fl. h.444-1).—Natural de Abdera. Se dice que fue educado por los «magos» que acompañaban a Jerjes. Hizo varias visitas a Atenas (h.455-445). Fue muy estimado por Pericles, quien le encargó redactar una constitución para la colonia panhelénica de Thurioi (444-1). Acusado de *asebeía* por Pitodoro y condenado a muerte en 416, pudo salvar su vida huyendo. Su libro *Sobre los dioses* fue quemado en la plaza pública. Murió en su patria, o en Sicilia, a los ochenta años de edad.

Es el más eminente de los sofistas. Platón, que le llama «padre de la sofística», lo trata con respeto en el *Protágoras* (337d), aunque después lo ridiculiza en el *Teeteto*. Fue sutil gramático y brillante orador. En Gramática se le atribuye haber iniciado el estudio científico y sistemático de la palabra, distinguiendo los géneros masculino, femenino y neutro y las partes de la oración: sustantivo, adjetivo y verbo. En Retórica distinguió las partes del discurso: exordio, preámbulo, disposición, exposición, discusión, refutación y conclusión. Enseñó durante cuarenta años, haciéndose muy rico con sus lecciones, pues cobraba cien minas por cada curso [11].

punto vulnerable se encuentra en los fundamentos intelectuales y morales de su sistema. Así, pues, según Jaeger, resulta que los sofistas han desempeñado un papel importante en el desarrollo cultural del pueblo griego, aun cuando el contenido de su enseñanza reposara sobre bases poco sólidas» (G. Verbeke, *Les idéals culturels de la Grèce:* R. Ph. de Louvain [1948] p.371).

[11] Se gloriaba de ser educador y de que en su compañía se ascendía gradualmente *(Protág.* 317b).

Quedan escasos fragmentos de sus obras: *La Verdad* (o los Discursos), *Destructores* (Ἀλήθεια ἤ καταβάλλοντες) (λόγοι), *Contradicciones* (Ἀντιλογίαι), *Sobre los dioses* (π. θεῶν), *Sobre el Ser* (περὶ τοῦ ὄντος), *Gran Discurso* (Μέγας λόγος) [12].

Su fondo filosófico procede de Heráclito o de los atomistas de Abdera. Está dominado por la idea del cambio incesante de las cosas. Nada hay fijo ni estable. Solamente podemos conocer los fenómenos que impresionan nuestros sentidos. De aquí provienen su subjetivismo sensista, su relativismo y su escepticismo. No habiendo nada estable y percibiendo cada uno la realidad a su manera, no hay una «verdad» universal, sino tantas verdades como individuos. Cada uno es la norma de su verdad. Todas las apariencias son verdaderas. Lo que es verdad para uno no lo es para otro. Las cosas ni son ni no son, puesto que están en perpetuo cambio. Solamente son verdad en cuanto que nos aparecen, y su verdad consiste en cómo nos aparecen. A su obra *Sobre la Verdad* pertenecía la famosa frase: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son» (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστίν [13].

MORAL.—Aplicando a la Moral el relativismo del ser, resulta que tampoco existen un bien ni una justicia fijos y universales [14]. Lo que unos creen bueno, a otros les parece malo. De aquí el valor de la habilidad de los retóricos para transformar la «peor razón en la mejor» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν) y para hacer dos discursos opuestos sobre la misma cosa [15].

EXISTENCIA DE DIOS.—Sobre la existencia de Dios profesaba el agnosticismo más absoluto. «Acerca de los dioses, yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco qué forma puedan

[12] DIELS, 80B1-5.

[13] DIELS, 80B1. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 60; *Teeteto* 151e152a. Aristóteles explica este pasaje en su *Metafísica* dándole pleno sentido relativista: «Protágoras decía que el hombre es la medida de todas las cosas, lo que no significa sino que lo que le parece a cada uno, tal es para él con certeza... De lo cual se deriva que la misma cosa es y no es al mismo tiempo, y que es mala y buena al mismo tiempo, y así, de esta manera, reúne en sí todos los opuestos, porque con frecuencia una cosa parece bella a unos y fea a otros, y debe valer como medida lo que le parece a cada uno» (XI 6, 1062b13). Lo mismo expresa Platón en el *Teeteto* (151e), cuando dice que un mismo viento puede parecer a uno frío y a otro caliente (D. LAERCIO, IX 51; *Met.* III 2: 997b32ss).

[14] «Los retóricos hábiles hacen que a la ciudad le parezcan como justas las cosas útiles, en lugar de las malas» (*Teeteto* 166-7).

[15] ARISTÓTELES, *Rhet.* II 24: 1042a23; D. LAERCIO, IX 50.

tener. Hay muchos impedimentos para saberlo, la oscuridad de la materia y la brevedad de la vida humana» [16].

Apenas sabemos nada de XENIADES DE CORINTO (s.v), mencionado por Sexto Empírico. Parece que se inspiraba en Parménides y Demócrito, llegando a adoptar una actitud nihilista. Todo sale del No-ser para volver al No-ser. Todo es falso, tanto las apariencias como las opiniones [17].

GORGIAS (fl. h.444-1).—Natural de Leontinoi, colonia de Chalcis, en Sicilia. Fue enviado a Atenas como embajador en 427 para solicitar ayuda contra los siracusanos, dejando a los atenienses admirados con su elocuencia. Se le atribuye el haberse presentado en el teatro de Atenas diciendo: «Preguntad». Fue muy estimado por Pericles, Aspasia, Tucídides, Alcibíades y Critias. Murió en Larisa (Tesalia), a los ciento nueve años.

Escribió *Sobre el No-Ser* o *Sobre la Naturaleza* (π. τοῦ μὴ ὄντος ἢ π. φύσεως). Un *Epitafio, Olímpico, Arte Retórica* (τέχνη), *Elogio de Helena, Defensa de Palamedes, Elogio a la ciudad de Elea.*

Fue tal vez el orador más brillante entre los sofistas. Profesaba una confianza ilimitada en el poder de la palabra y subordinaba todas las artes a la de persuadir. «La palabra es una gran dominadora, que con un cuerpo pequeñísimo e invisible realiza obras divinísimas» [18]. «El sofista hace discursos, como el médico medicinas».

Su fondo filosófico parece inspirado en Empédocles y en los eléatas, llegando hasta los límites más extremos del agnosticismo y del nihilismo, pues no sólo niega la realidad del espacio, del vacío, del movimiento y del tiempo y de las cosas particulares, sino hasta la misma existencia del ser. Sexto Empírico nos ha conservado un resumen de los «tres capítulos» de Gorgias: 1.º *No existe nada. a)* No existe el no-ser (Heráclito, Protágoras). Si existe alguna cosa es o ser o no-ser. Existir el no-ser implica contradicción, porque sería y no sería al mismo tiempo. *b)* Tampoco existe el ser (Parménides) ni eterno, ni creado, ni eterno y creado a la vez, ni uno, ni múltiple. *c)* Tampoco existe un ser mezclado de no-ser (Pitágoras). 2.º Aun cuando existiera el ser, sería incomprensible para nosotros, y no podríamos conocerlo. 3.º Y aun cuando pudiéra-

[16] DIELS, B4; D. LAERCIO, IX 51.
[17] DIELS, 81; SEXTO EMP., *Adv. Math.* VII 53.
[18] *Elogio de Helena* 8,12-14.

olímpicos luciendo un manto, sello (strigile), anillo, camafeo, cinturón, calzado y frasco de perfume, todo confeccionado por él mismo. Platón lo describe como gárrulo, petulante y vanidoso [24].

Escribió numerosas obras sobre las materias más variadas: *Synagogé, El troyano, Sobre la cuadratura del círculo, Elegía de Hippias, Lista de vencedores olímpicos* [25].

La educación es lo mejor que tienen los hombres. Es la depositaria de la cultura humana. Es como la siembra que prepara la cosecha, y lo que, una vez plantado en el corazón humano, florecerá toda la vida. La ley natural (ἄγραφος νόμος) debe prevalecer sobre las leyes civiles que tiranizan a los hombres y les obligan a acciones contrarias a la naturaleza [26]. Proclamaba la igualdad entre todos los hombres, griegos y bárbaros, aristócratas y esclavos. Es de notar que este cosmopolitismo aparece en los filósofos que no pertenecen a Atenas.

PRODICOS DE KEOS (h.432; vivía en 399).—Natural de Iulis, isla de Keos. Discípulo de Protágoras y rival de Gorgias. A sus lecciones asistieron Eurípides, Isócrates y el músico Damón. Fue varias veces a Atenas como delegado de Keos. Platón lo describe como hombre rico, pretencioso y refinado, envuelto entre forros de piel. Escribió *Sobre la naturaleza* y las *Horas* o las *Estaciones*, en que exponía sus teorías morales y donde se contiene el famoso mito de Hércules ante la encrucijada de dos caminos: el ancho del vicio y el estrecho de la virtud [27]. Sobresalió por su cuidado en distinguir sinónimos [28].

Ante la vida adopta una actitud pesimista. No hay que temer la muerte, pues mientras vivimos no existe la muerte, y cuando ella existe, ya no existimos nosotros. Para triunfar en la vida es necesario el esfuerzo. Nada bueno ni bello se consigue en este mundo sino con trabajo [29].

TRASIMACO (s.v).—Natural de Calcedón, colonia de Megara, en Bitinia. Un poco más viejo que Gorgias, de quien

24 *Hipp. minor* 363c.364a.368b.

25 DIELS, 84 A.

26 *Prot.* 337d; DIELS, C1.

27 JENOFONTE, *Mem.* II 1,21-34; DIELS, 84B2; PLATÓN, *Prot.* 315c.

28 «Es lástima que no haya oído yo a Pródicos más que su lección de la dracma. Porque, si le hubiera oído su curso de 50 dracmas, sabríamos ahora la verdad sobre la exactitud de los nombres» (*Cratilo* 384b).

29 *Axiochus* 369c (diálogo seudoplatónico). El mismo argumento se atribuye a Epicuro, *Epist.* III 125.

«Los dioses no han concedido a los hombres ninguna de las cosas bellas y buenas sin fatiga y sin trabajo» (En el mito de las *Horas*, DIELS, 84B2).

fue rival. Gran retórico y gramático. Estudió ritmo de la prosa. Enseñó algún tiempo en Atenas.

Se le atribuyen muchas obras, que existían en tiempo de Cicerón [30]: *Gran arte* (Μεγάλη τέχνη), *Temas para oratoria* (Ἀφορμαὶ ῥητορικαί), *Preponderancias* (Ὑπερβάλλοντες), *Discursos para excitar la piedad* (συμβουλευτικοί), *Política patria* (πατρίος πολιτειᾶ), *Paignion* (Παιγνία). *Retórica, Discurso sobre el gobierno de Atenas.*

Platón critica severamente sus teorías morales y políticas. Para Trasímaco nada hay justo ni injusto, verdadero ni falso. No hay más derecho natural que la fuerza. Lo justo es lo que aprovecha al más fuerte y lo que conviene al gobierno constituido. El bien es el poder, la ambición de dominio y el prevalecer sobre sus enemigos. La ley ha sido hecha solamente para los hombres que no tienen valor para sustraerse a ella [31]. Los dioses han sido inventados por los legisladores para asustar a los hombres. Si existen, no tienen providencia ni se preocupan de los asuntos humanos (ὅτι οἱ θέοι οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα) [32].

CALICLES.—Es un personaje que aparece en el *Gorgias*, manteniendo las mismas doctrinas extremistas que Trasímaco. Se duda si es real o ficticio. Niega el concepto tradicional de justicia y defiende como única ley natural el derecho del más fuerte, que es quien hace e impone la ley [33].

ANTIFON (segunda mitad s.v).—Natural de Atenas, contemporáneo y rival de Sócrates [34]. Enemigo de la democracia. Escribió varios libros: *Sobre la verdad, Política, Sobre la concordia* (ὁμονία), *Sobre la interpretación de los sueños.* Quedan algunos fragmentos de su ensayo sobre la cuadratura del círculo. Cultivó la física, la geometría y la ética [35].

En la *Verdad* parece defender una posición semejante a la de los eléatas. Sólo existe un ser. Los seres particulares no son más que apariencias [36].

Contrapone la *naturaleza* (φύσις), en que se basa el dere-

30 *De Orat.* III 32,128; Diels, 85A9.

31 *Rep.* 336b.338c. Sin embargo, no es seguro que Trasímaco haya defendido en realidad un concepto tan brutal de la justicia. Más bien parece sugerir lo contrario el testimonio de Hermías, comentando el *Fedro* de Platón, pues allí califica a la justicia del mayor de los bienes humanos (B8).

32 Diels, 85B8.

33 *Gorgias* 482-484.

34 Jenofonte, *Mem.* I 6,1ss.

35 Aristóteles, *Phys.* I 2: 185a14; Diels, 87B13. Véase en la p.341 el gráfico con que trata de resolver el problema.

36 Diels, 87B1-10.

cho natural, que es innato y absoluto, a las leyes de la ciudad (τὰ τῆς πόλεως νόμιμα), en las cuales se apoya el derecho positivo, que es puramente convencional e impuesto por la fuerza o por la necesidad. La ley natural responde a la verdad, y las leyes civiles a la opinión. La verdadera justicia se basa en la ley natural. «La mayor parte de las cosas que son justas según la ley, están en oposición con la naturaleza» [37].

Condenaba la separación de clases sociales. Todos hemos sido hechos por la naturaleza por el mismo camino [38]. Sostenía la igualdad entre todos los hombres y la fraternidad sin distinción de naciones.

En moral tiene pensamientos muy elevados. El mayor de todos los bienes es estar en armonía consigo mismo y con los demás. La moderación debe probarse en la tentación. El que no ha experimentado el deseo ignora lo que es la templanza [39]. Afirma la existencia y unidad de Dios. «A la divinidad nada le falta y nada puede recibir, porque es infinita y sin ningún defecto» [40]. Consideraba convencionales y sin ningún valor los cultos a la divinidad. En su libro sobre la interpretación de los sueños exponía el arte de la adivinación, y lo definía como la «conjetura de un hombre prudente» [41].

CRITIAS (h.460-403).—Aristócrata ateniense, primo de Platón. Discípulo de Gorgias y Sócrates, a quien siguió, considerándolo como un sofista, para aprender el arte de la política, y abandonándolo, como Alcibíades, cuando creyeron que ya habían aprendido lo suficiente. Admiraba el régimen espartano y aborrecía la democracia. De carácter violento. Comenzó a intervenir en política hacia 415. En 407 fue preso y desterrado por el asunto de la mutilación de los Hermes. Junto con Cármides, tío de Platón, formó parte del régimen de los Treinta Tiranos (404-403), siendo muerto por Trasíbulo en 403.

Compuso varios poemas: *Hexámetros, Elegías, Constituciones* (Πολιτεῖαι), y dramas: *Tennes, Radamanto, Piritoo, Sísifo.* En el último enseñaba que la invención de los dioses sólo había tenido una finalidad política. Los dioses no eran más que una creación de un hombre ingenioso para atemorizar a los hombres y obligarlos a cumplir las leyes [42]. No son los

[37] Diels, 87B44.

[38] «Por naturaleza, todos somos iguales, absolutamente, bárbaros y helenos. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices» (Diels, 87 B44).

[39] Jenofonte, *Mem.* I 2,60; B59.

[40] Diels, 87B10.

[41] Diels, 87B78.80.

[42] Diels, 88B25 (del drama *Sísifo).*

dioses, ni la fortuna, sino las culpas de los mayores quienes han causado la ruina de Grecia.

«**Los discursos dobles**» (Δισσοί λόγοι).—Obra mediocre, compuesta hacia 400 por algún discípulo de Protágoras, en que se exponen todas las paradojas del relativismo [43]. El bien y el mal, lo justo y lo injusto, solamente tienen un valor relativo. Lo que es bueno para unos es malo para otros. El alimento es bueno para el hombre sano, y malo para el enfermo. La enfermedad es mala para el enfermo, y buena para el médico.

Carecen de importancia otros sofistas, como los hermanos *Eutidemo* y *Dionisiodoro* de Quíos (s.IV), discípulos de Antístenes, así como Eutifrón, que Platón ridiculiza en los diálogos que llevan sus nombres. Lo mismo hay que decir del poeta *Eveno de Paros*. Exageraron la Retórica hasta convertirla en pura palabrería, y la Erística, o arte de disputar, en logicismo formulista, carente de contenido.

BIBLIOGRAFIA

A) Fragmentos

CARDINI, M., *I Sofisti*. Frammenti e testimonianze (Bari, Laterza, 1923).
DIELS-KRANZ, *Fragm. der Vorsokratiker* n.79-90.
DUPRÉEL, E., *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias* (Neuchâtel 1948-1949).
UNTERSTEINER, M., *Sofisti*. Testimonianze e frammenti (Firenze, La Nuova Italia, 1949).
VOGEL, C. J. DE, *Greek Philosophy*, vol.1: *Thales to Plato* (Leiden 1950).

B) Obras generales

BODRERO, E., *Il sorgere della sofistica nella vita e nel pensiero greco del V secolo*. Rasegna nazionale (1904).
COSTA ARAÚJO, L., *Los sofistas y la historia del pensamiento*: Rev. Nac. de Educación 60 (Madrid 1946) 7-12.
CHIAPELLI, A., *Per la storia della sofistica greca*: Archiv für Gesch. der Philos. 3 (1890) 1-21.240-270.
DIVINK, P. J. H., *Philosophie und Sophistik* (La Haya 1940).
DUPRÉEL, E., *La legende socratique et les sources de Platon* (Bruselas 1922).
FUNK BRENTANO, TH., *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains* (1879).
GERCKE, A., *Die alte «techne rethoriké» und ihre Gener*: Hermes 32 (1897) 341-381.
GOMPERZ, H., *Sophistik und Rethorik* (Leipzig 1912).
GROTE, G., *History of Greece* (1846) vol.8 c.6 (Londres 1934) (primer intento de revalorización de la sofística).
GUNNING, C. P., *De sophistis Graeciae praeceptoribus* (Amsterdam 1915).
JAEGER, W., *Paideia* l.2.
LASSON, A., *Sokrates und die Sophisten* (1909).
LEVI, A.-PESCE, D., *Storia della Sofistica* (Nâpoles 1966).

[43] DIELS, 90.

MASSON OURSEL, M., *La sophistique, étude de philosophie comparée:* Rev. de Mét. et Morale (1916).
ROLLER, H., *Die griechischen Sophisten zu Sokrates und Platons Zeit und ihr Einfluss auf Beredsamkeit und Philosophie* (1832).
SAITTA, G., *L'illuminismo della sofistica greca* (Milano, Bocca, 1938).
TIMPANAZO CARDINI, M., *I Sofisti e Socrate* (Torino 1961).
UNTERSTEINER, M., *I Sofisti.* Grande Antologia Filosofica (Milano, Marzorati) I p.85-139. (Con abundante bibliografía.)

Protágoras

BODRERO, E., *Protagora* (Bari, Laterza, 1914) 2 vols.
— *Le opere di Protagora:* Riv. di Fil. (1903) 558-595.
COVOTTI, A., *Studi sulla filosofia teoretica di Protagora* (Pisa 1896).
LEVI, A., *The ethical and social Thought of Protagoras:* Mind 49 (1940) 284-302.
— *Studien on Protagoras:* Philosophy 15 (1940).
LEVI, A.-VIALE, A., *Studi su Protagora:* Logos 25 (1942).
MORRISON, G., *The place of Protagoras in athenian public life:* Classical Quarterly (1941).
SALZI, P., *La génèse de la sensation chez Protagoras, Platon, Aristote* (París 1934).
UNTERSTEINER, M., *La doctrina di Protagora e un nuovo testo dossografico:* Riv. di Fil. Class. (1943-1944) 21-99.

Gorgias

BUX, E., *Gorgias und Parmenides:* Hermes 76 (1941) 393-407.
GIGON, O., *Gorgias «Ueber das Nichtsein»:* Hermes 71 (1936) 186-213.
IMMISCH, O., *Gorgiae Helena* (Berlín 1927).

Pródicos

NESTLE, W., *Die Horen des Prodikos:* Hermes (1936) 151ss.

CAPITULO IX

Sócrates (470/469-399)

1. **Vida y carácter.**—La juventud de Sócrates coincide con el esplendor de la Atenas de Pericles. Desde las victorias de Maratón (479), Salamina (480), Platea y Micala (479) hasta la guerra del Peloponeso (431) transcurren unos cincuenta años (pentecontaetía) de paz y de creciente prosperidad.

En 477 se puso Atenas al frente de la Confederación de Delos, liga naval inspirada por Arístides y Cimón, jefe del partido conservador, partidario de la alianza con Esparta. En 462 triunfó el partido democrático, capitaneado por Pericles. Bajo su mando, después de la destrucción de su rival Egina (458), Atenas alcanza la hegemonía marítima. Pericles acabó con la

piratería del mar Egeo, desmanteló las ciudades jonias y amplió la colonización. La ciudad se embelleció. Se edificaron el Partenón, los Propileos, los Muros Largos y se reconstruyó el puerto de El Pireo. La industria y el comercio prevalecieron sobre la agricultura. Atenas llegó a contar 100.000 habitantes y unas 10.000 casas. Aunque después de la peste de 430 la población desciende rápidamente, llegando a 30.000 en 390 y a 20.000 en 310.

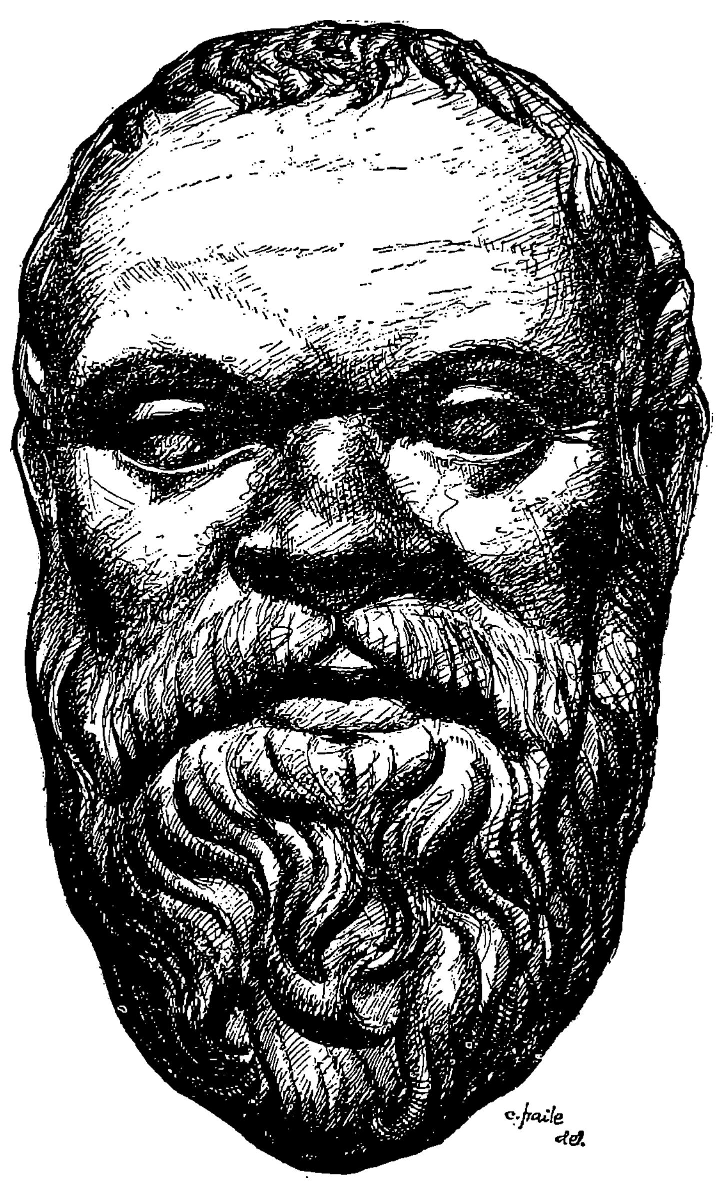
En 431 comienza la desgraciada guerra del Peloponeso, originada por la rivalidad entre Corcira y Corinto, apoyadas, respectivamente, por Atenas y Esparta. Sócrates cumplió en ella como buen patriota, durante diez años, tomando parte en las batallas de Potidea (432), donde salvó la vida a Alcibíades en el desastre de Delión (424), donde hizo el mismo favor a Jenofonte, y en la retirada de Anfípolis (422), en que pereció Cleón, general del ejército ateniense [1].

En 421 terminó la primera etapa de la guerra, reanudándose otras dos veces, hasta el desastre de la escuadra ateniense en Egos Pótamos (404), derrotada por Lisandro. Con esto se abre el período más trágico de la historia de Atenas. De 411 a 403 se suceden violentas convulsiones políticas. Cae la democracia y el poder pasa sucesivamente a manos de los Cuatrocientos, después de los Cinco mil, y finalmente un grupo de oligarcas (los Treinta Tiranos), apoyado por Esparta, se apodera del mando, ejerciendo una sangrienta dictadura durante ocho meses, hasta que fueron derrocados por Trasíbulo, que condenó a muerte a Critias y Cármides, parientes de Platón. En 403 fue restablecida la democracia por Euclides, pero perduró la animosidad y la desconfianza hacia los partidarios de la aristocracia, simpatizantes con el régimen espartano.

Estos tristes sucesos son el marco en que se desenvuelve la vida de Sócrates.

Sócrates nació en Atenas, en el demo de Alópeke. Fue hijo de Sofronisco, artesano acomodado (banausos), que ejercía el oficio de escultor, y de Fenáretes, que después de la muerte de su marido se dedicó al menester de partera [2]. Probablemente ejerció en su juventud el oficio de su padre, aunque carece de fundamento el atribuirle el grupo de las Gracias del Partenón [3]. Tal vez por herencia de su padre, disfrutaba de una renta anual de 70 minas (200 dracmas), que le permitía vivir modestamente, pero sin preocupaciones. Después perdió toda su fortuna en la guerra.

[1] *Apol.* 28e; *Banquete* 219e-221a; Dióg. Laer., II 22,23.
[2] *Eutifrón* 10c; *Teet.* 149a. [3] Dióg. Laer., II 19.



Sócrates. (Museo de Nápoles.)

Su educación debió de ser poco libresca, adquirida principalmente en las disputas filosóficas presenciadas en la plaza pública. Parece que aprendió astronomía, matemáticas y música. En su juventud escuchó las lecciones de Arquelao, discípulo de Anaxágoras [4]. Pero muy pronto se desengañó de aquellas especulaciones, consagrándose al estudio de los problemas del hombre, en cuanto ciudadano, considerándolos como los más urgentes en la Atenas de su tiempo [5]. Debió de comenzar su enseñanza hacia el año 434. No sabemos en qué consistía ésta, pues sólo disponemos de las referencias, a todas luces caricaturescas, de Aristófanes, que lo presenta como un sofista y un filósofo al estilo de los jónicos.

La diferencia entre el Sócrates caricaturizado por los cómicos y el que nos describen Platón y Jenofonte hace sospechar en su vida un momento de crisis, cuyas causas son más de orden político que científico, y que podemos relacionar con las tristes circunstancias por que Atenas atravesaba por aquellos años. Sócrates, enamorado de su ciudad natal, presencia su decadencia y la disolución de sus fuerzas más vitales frente a su rival Esparta. Reflexionando sobre las causas de su ruina, que en pocos años la habían precipitado desde la cumbre del esplendor político y militar hasta la amargura de la derrota, le aparecían en primer plano la influencia disolvente de los filósofos y de los sofistas. Unos y otros, con su escepticismo, minaban la fe en la religión tradicional; con su cosmopolitismo y su desarraigo de la metrópoli debilitan el respeto a las leyes, a las costumbres y a las instituciones básicas de la ciudad, y con sus nuevos procedimientos educativos contribuían a corromper las virtudes ancestrales del alma griega. En este concepto coincidía con los conservadores del partido aristocrático.

Así se comprende la actitud de Sócrates frente a los filósofos y los sofistas. Ante la urgencia de los problemas en que se jugaban la vida o muerte de Atenas, poco podían importarle las especulaciones sobre los «principios» de las cosas, ni las frívolas exquisiteces de aquellos retóricos ambulantes. Por encima de todo le preocupaba la suerte de su ciudad y la solución de los problemas políticos de que dependía su salvación. El hombre que le interesa a Sócrates no es el hombre en abstracto, sino en concreto, el ciudadano ateniense [6].

4 JENOFONTE, *Mem.* IV 7,2.

5 *Mem.* I 1-14; *Fed.* 96a. Según Cicerón, con esto hace bajar la Filosofía del cielo a la tierra *(Acad. post.* I 4,15; *Tusc.* V 4,10). DIÓG. LAER., II 21.

6 «No me quieren enseñar nada la tierra y los árboles, sino los hombres en la ciudad» *(Fedro* 230d).

El carácter de Sócrates desconcierta un poco para comprender su pensamiento. Su aparente serenidad y su sonrisa inalterable encubren un fondo profundamente trágico. Sócrates lleva en su alma todo el dolor y la tragedia de Atenas, derrotada y en trance de disolución.

Sus compatriotas le habrían comprendido más fácilmente si hubiese sido un orador enérgico, a estilo de Demóstenes, arengando a las masas con discursos apocalípticos. Pero Sócrates creyó más eficaz, frente a la hueca retórica de los sofistas, adoptar el diálogo directo, la controversia pública, la conversación hábilmente dirigida, empleando sus formidables dotes de dialéctico para enredar a sus adversarios en sus cuestiones de preguntón incansable, desenmascarando su petulancia y confundiendo su ciencia superficial. Sus interlocutores, desconcertados por su socarronería, confesaban que no sabían si hablaba en serio o en broma. El mismo reconoce que esas discusiones le acarrearon numerosos enemigos [7].

Se comprende también su esfuerzo desesperado, sermoneando oportuna e inoportunamente por calles y plazas para despertar la conciencia de los atenienses y hacer volver su atención hacia los problemas urgentes para la salvación de su ciudad. A esto responde su incansable actividad educadora; la siembra tenaz, insistente, machacona, de sus enseñanzas, consagrándose a la formación de un grupo selecto, más que de discípulos, de amigos (etairoi), sobre los que ejercía una influencia rayana en la fascinación, y a los que instruía en sus conversaciones sobre cuestiones de orden moral y político, quizá con el propósito de formar una aristocracia intelectual para oponerla contra el turbión de las fuerzas disolventes que amenazaban destruir a Atenas [8].

Frente a los vicios, el lujo, el afeminamiento y el cosmopolitismo, frutos de la prosperidad comercial de Atenas, oponía el ejemplo de una vida austera. Viendo la abundancia de objetos que se exhibían en los comercios, exclamó: «¡Cuánto es lo que no necesito!» [9] Vivía y vestía muy pobremente. Andaba descalzo, y tanto en verano como en invierno usaba el «tribón» espartano. Su fealdad corporal se compensaba con sus dotes morales e intelectuales. Platón lo comparaba a los silenos, por fuera burlescos y por dentro llenos de dioses [10].

[7] *Apol.* 27d.

[8] *Banquete* 215ss. A la primera generación de amigos pertenecen Antístenes, Alcibíades, Critias, Euclides y Fedón. Platón y Jenofonte le conocen ya en su vejez. Aristófanes lo llama ψυχαγωγός.

[9] Dióg. Laer., II; Cic., *Tusc.* V 91.

[10] *Banquete* 215b. Jenofonte lo describe con nariz chata y respingada,

Vivió siempre en Atenas, alejado de puestos y cargos oficiales. Solamente, hacia 406-5, fue *prytaneo* del Consejo de los Quinientos, dando una prueba de valor alzando su voz en defensa de los ocho generales acusados de negligencia en la expedición a las islas Arginusas para salvar a Conón, en que perecieron dos mil ciudadanos atenienses [11]. En 404-3 se enfrentó con los Treinta tiranos, que intentaban dar muerte a León de Salamina [12].

Su simpatía hacia las constituciones políticas de Creta y Esparta, semejantes a la de la Atenas arcaica; su oposición a la democracia restaurada en 403, sus concomitancias con Critias, Cármides, Alcibíades y Platón y otros pertenecientes al grupo aristocrático, le ocasionaron numerosas enemistades. Pero lo que colma la tragedia de Sócrates fue no sólo la incomprensión e indiferencia de sus conciudadanos, sino el haber sido confundido con los filósofos y los sofistas, a quienes había combatido con todas sus fuerzas [13].

El año 400-399 el comerciante Anytos, el poeta Meletos y el orador Lycón presentaron ante el tribunal de los Quinientos una acusación de *asebeía*, en que culpaban a Sócrates de impiedad, de introducir nuevas prácticas religiosas y de corromper la juventud. «Meleto, hijo de Meleto pitheuense, contra Sócrates, hijo de Sofronisco alopecense; delinque Sócrates por no honrar a los dioses que honra la ciudad, por introducir nuevos demonios; delinque también por corromper a los jóvenes. Pena de muerte» [14].

Llevada su causa al tribunal, en la primera votación tuvo 281 votos en contra y 220 a favor. Pero en la segunda fue

ojos saltones y vientre abultado (*Banquete* II 19; IV 29; V 3-7. PLATÓN, *Teet.* 143). Cuando el fisonomista Zopiro encontró a Sócrates, viendo su rostro, lo declaró imbécil de nacimiento, inculto e incapaz de perfeccionarse. Los asistentes se echaron a reír. Pero Sócrates declaró que Zopiro tenía razón: «Ese era, efectivamente, mi natural. Pero yo lo he reformado por la educación.»

Acerca de los retratos de Sócrates: KEKULÉ VON STRADONITZ, *Die Bildnisse der Sokrates* (Abh. de la Acad. de Berlín, 1907, 10); SCHEFOLD, K., *Die Bildniss der antiken Dichter, Redner und Denken* (Basilea 1943).

11 *Apol.* 32ab.

12 *Mem.* IV 4,3.

13 «Fue una víctima del súbito despertar en los atenienses del sentido de la tradición» (TOVAR, *Vida de Sócrates* p.53). «El juicio de Sócrates fue un verdadero palo de ciego que el pueblo de Atenas descargó en un momento de atroz nerviosismo» (ibid., 267).

14 Μέλητος, Μελήτου Πιτθεύς Σωκράτει Σωφρονίσκου 'Αλωπεκήθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίξει θεούς οὐ νομίξων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγουμένος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τούς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος (DIÓG. LAER., II 40; *Apol.* 24b; *Mem.* I 1,1).

condenado a beber la cicuta por 141 votos a favor y 368 en contra.

Pudo haberse librado de la muerte con ayuda de sus amigos, que le facilitaban la fuga, o aceptando una multa o el destierro voluntario (*Critón*), pero prefirió permanecer en Atenas y presentarse ante sus jueces. Pudo haberse señalado la pena a sí mismo. Pero esto equivalía a reconocerse culpable, y o se señaló una pena ridícula o no quiso señalarse ninguna. Ante el tribunal adoptó una actitud altanera, desdeñosa y despectiva, que hizo irritar los ánimos en contra suya. Declaró que su «demonio» se había opuesto a que preparara su defensa [15].

Condenado a muerte, su ejecución se retrasó un mes, esperando el retorno de la nave que había ido a las fiestas de Delos. Sus últimos momentos, conversando tranquilamente con sus amigos sobre la inmortalidad del alma, han sido descritos por Platón de manera insuperable [16].

A través de su serenidad ante el suplicio se vislumbra un fondo de amargura por el fracaso de sus esfuerzos, el desdén por una vida frustrada, y tal vez la postrer esperanza de que la ejemplaridad de sus últimos momentos sirviera para hacer reaccionar a sus conciudadanos. Así adquiere su muerte un sentido heroico, apareciendo como «la coronación lógica de su vida» [17]. No sin cierta arrogancia puede lanzar este reto a su acusador Anytos: «El vencedor es el que ha tenido una vida más útil y más bella» (*Apol.* 29).

2. **Interpretaciones de Sócrates.**—«Verdaderamente, Sócrates es la más sutil, la más endiablada ironía del mundo griego y de todos los mundos» [18]. «La fisonomía de Sócrates, por la incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimientos, nunca dejará de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma por descifrar. Nunca, sin duda, se dirá la última palabra sobre esta cuestión» (Brochard).

[15] Véase la bellísima prosopopeya de las leyes en el *Critón* 50a-55e. Sócrates acepta la muerte por permanecer fiel a las leyes de su ciudad.

[16] Antes de morir encarga a sus amigos que sacrifiquen un gallo a Esculapio, dios de la Medicina, quizá con el sentido irónico y pesimista de darle gracias por curarlo de la enfermedad de la vida (TOVAR, o.c., p.333).

[17] La influencia de su δαίμων, que le avisaba en varias ocasiones, y siempre en sentido negativo, puede explicarse, o bien por algún fenómeno acústico, o por su capacidad de intensa concentración mental, que le hacía caer en abstracciones, e incluso en una especie de éxtasis de carácter puramente natural (Arquímedes, Plotino, Santo Tomás).

[18] MONTES, EUGENIO, *La tarde del mundo griego:* Escorial 33 p.22. DIELS compara la cuestión socrática a la marea, que sube y baja, con diversas alternativas, acerca de la estima y el valor de las distintas fuentes.

Sócrates no escribió nada. «Pues la escritura, que en esto se parece a la pintura, tiene de grave que sus obras están presentes a ti como si fueran personas vivas. Pero si las interrogas, callan majestuosamente. Así sucede con los discursos escritos» (*Fedro* 275a).

Esto nos obliga a reconstruir su personalidad y su pensamiento a base de las referencias de sus discípulos y contemporáneos. Desgraciadamente no poseemos ninguna fuente satisfactoria en sentido histórico riguroso. Su misma abundancia, al permitir confrontarlas entre sí, pone de manifiesto la imposibilidad de conciliarlas, planteando graves problemas de crítica. Las divergencias de interpretación comienzan con sus mismos discípulos, cada uno de los cuales lo pinta de distinta manera, iniciando una leyenda y un proceso de idealización que comienza ya en vida del maestro. Todas más o menos pertenecen al género literario llamado por Aristóteles σωκρατικοὶ λόγοι [19], y ninguna tiene el carácter riguroso de historia ni de biografía en el sentido en que actualmente las entendemos. No obstante, en el fondo no son quizá tan discordantes como han pretendido algunos críticos.

La razón, por otra parte, es sencilla. No podemos exigir a esas fuentes lo que ellas no pretenden ser. Proceden de un tiempo en que todavía no existían la historia ni la biografía en el sentido moderno. Los griegos tenían de la historia una idea más libre que la nuestra. Más que a dibujar en concreto el retrato de una persona, aspiraban a expresar lo típico, a pintar un carácter en universal, haciendo entrar en sus descripciones tanta realidad como poesía. El personaje biografiado venía a convertirse en un pretexto para hacer moral o literatura. Con este procedimiento lograban resultados maravillosos en el aspecto literario. Pero resulta desconcertante y hasta desesperante cuando se quiere utilizar como testimonio para reconstruir una figura histórica con garantías de autenticidad y objetividad.

De las fuentes de que disponemos, ni aisladas ni juntas, no resulta posible sacar una imagen de Sócrates tal como fue en la realidad. Tenemos el Sócrates «visto» por los cómicos, por Jenofonte, por Platón, y, a más distancia, por Aristóteles, por los biógrafos peripatéticos y por los retóricos. Pero ninguno de ellos se propuso retratarlo tal como fue en la realidad, sino tal como ellos lo veían, con ojos de enemigos, como Aristófanes,

Un poco vulgar es la figura de Sócrates que presenta Pedro Caba en *Los sexos, el amor y la historia* (Barcelona 1947) t.1 p.498-500.

[19] *Poetica* I 1447a13.

o con ojos de apologistas, como Platón y Jenofonte. Y lo que es peor, lo que en sus contemporáneos es deformación subjetiva y hasta cierto punto voluntaria, más tarde se convierte en falsificación consciente y calumniosa.

De aquí proviene la variedad de interpretaciones a que han dado lugar entre los críticos la persona y el pensamiento de Sócrates, en las que entra también mucho de subjetivo, y sin que hasta ahora ningún crítico pueda lisonjearse de haber dicho la palabra definitiva. Sobre todo a partir del siglo XVIII cada autor hace resaltar en la figura de Sócrates el rasgo que más coincidía con su propia apreciación. Se le ha pintado sucesivamente como racionalista y crítico, como piadoso y místico, como dialéctico y escéptico, como idealista y subjetivista, como utilitarista y práctico, como científico y especulativo, como soñador y reaccionario, etc.

Los filólogos, como observa Tovar, centraron bien el problema, y abrieron el camino para una interpretación en la que, eliminando las posiciones demasiado unilaterales, aparece una figura de Sócrates que más parece aproximarse a lo que fue en realidad, en cuanto puede conseguirse con ayuda de las fuentes de que disponemos. No obstante, en el mejor de los casos, solamente podemos aspirar a conseguir una imagen un poco borrosa y desvaída, sin rasgos demasiado definidos, dejando siempre en ella un margen de vaga movilidad, como resultaría de varios clisés superpuestos.

No ha perdido valor la fórmula de Zuccante: completar Jenofonte con Platón. Templar Platón con Jenofonte. Recurrir a Aristóteles cuando se trate de definir lo que corresponde a Sócrates y a Platón [20]. Es, en el fondo, la misma actitud de Zeller.

3. **Fuentes.**—*a)* ADVERSAS.—*Los cómicos. Aristófanes.*— La fuente más inmediata, cronológicamente, es *Las nubes*, de Aristófanes, representada en 423, cuando Sócrates contaba unos cuarenta y cinco años. También alude a él, de paso, en *Los pájaros* y en *Las ranas*. En *Las nubes* lo ridiculiza, describiéndolo al frente de una escuela *(phrontisterion)* a la manera de un físico jónico. Observa los meteoros: «Navego por el aire y reflexiono sobre el sol» (v.225). Habla del Dios-Torbellino (Diógenes de Apolonia). Mide el salto de las pulgas. Pone de relieve su ateísmo. Lo identifica con los sofistas, atribuyéndole la enseñanza de dos discursos: el justo y el injusto. El incendio

20 ZUCCANTE, *Socrate* (Torino 1909) p.17.37.

final de la escuela, en que perece Sócrates con sus discípulos, es una clara incitación a su muerte.

Las nubes constituye un ataque encarnizado, una deformación caricaturesca de la figura de Sócrates, con el fin de ridiculizar y hacer odiosa su escuela y sus enseñanzas, equiparándolo a los filósofos y sofistas que Aristófanes consideraba como principales causantes de la decadencia de Atenas. No obstante, suprimiendo de ella lo que tiene de exageración, toda criatura conserva siempre algún parecido con el modelo. *Las nubes* se escribió y representó en vida de Sócrates, entre contemporáneos que lo conocían perfectamente. Por lo tanto, la pintura burlesca de Aristófanes, no obstante falsear, en grado más o menos calumnioso, la realidad, es útil para completar algunos rasgos del Sócrates anterior a su «conversión» y para apreciar la reacción de un sector de opinión ante sus doctrinas y sus actividades. Pero es inadmisible la opinión de *Hub. Böck*, que le da categoría de verdadero retrato, al menos en cuanto a su ateísmo.

Poco sabemos de otros cómicos, como *Ameipsias*, que lo llamaba «el mejor entre los pocos y el más vano entre los muchos» [21]. *Eúpolis* y *Telecleides* lo pintaron con rasgos semejantes a los que después exagerarán los cínicos.

b) Favorables.—*Jenofonte* (h.430-25/354) se refiere a Sócrates en tres obras: la *Apología* (considerada algún tiempo como dudosa, pero que hoy se cree auténtica), los *Memorables* (compuestos hacia 393, y que algunos consideran respuesta al panfleto del rétor Polícrates) y el *Symposion*. Hay que tener en cuenta que Jenofonte no perteneció al círculo socrático, y que salió de Atenas a la expedición de Ciro (401) dos años antes de la muerte de Sócrates, y que además estuvo treinta años en el destierro. Declara que intenta describir a Sócrates tal como fue: τοιοῦτος ὢν οἷον ἐγὼ διήγημαι (*Mem.* IV 8,11). Aparte de sus recuerdos personales y de sus notas propias, utilizó referencias de otros discípulos, a base de las cuales redactó después los diálogos y discursos que pone en boca de Sócrates, aunque sin sujetarse estrictamente a la letra.

Presenta un Sócrates demasiado vulgar, tosco, ordinario y utilitarista, que resulta mezquino al lado del que describe Platón. Destaca en él los rasgos que después acentuarán los cínicos. No se interesa por las especulaciones de la Cosmología ni por altos problemas científicos, viste y vive pobremente,

21 Fr.9,1 (Koch). Dióg. Laer., II 28.

anda descalzo, predica una moral austera, es sincero creyente en los dioses y hasta piadoso y místico [22].

El testimonio de Jenofonte ha sido discutidísimo entre los críticos. Unos, como *C. Joël, L. Robin, H. Maier*, lo rechazan. Sus argumentos se reducen a creer que Jenofonte rebaja demasiado la figura de Sócrates, por haber sido incapaz de comprenderla en toda su grandeza; a su alejamiento de Atenas, lo que dificultaría su información; a su inclinación hacia el cinismo, cuyos caracteres habría reflejado sobre Sócrates.

Por el contrario, *A. Döring* lo defendió ya en el siglo pasado contra los ataques de *Schenkl, Hartmann* y *Lincke*. Y en el presente lo consideran como fuente principal y como el testimonio más fiel *H. Weissenborn, H. von Arnim* y *H. Gomperz* [23].

Si bien tanto en los *Memorables* como en el *Symposion* entra un poco de artificio literario y una cierta deformación más o menos preconcebida en sentido apologético, no obstante, comparando el Sócrates de Jenofonte con el que aparece en los primeros *Diálogos* de Platón, pueden apreciarse entre ambos muchos rasgos comunes, que son indudablemente históricos. El utilitarismo que aparece en los *Memorables* coincide con lo que Platón hace decir a Sócrates en el *Protágoras* (333d 351b-358d; *Hipp. mayor* 289e-304a), donde viene a equiparar el bien y el mal con el placer y el dolor. La reducción de toda virtud a la ciencia coincide con la doctrina expuesta en el *Laques* y el *Cármides*, donde la fortaleza y la *sophrosyne* vienen a identificarse con la ciencia. Tanto en Jenofonte como en Platón aparece Sócrates preocupado por buscar los conceptos universales de las virtudes, para definirlas y distinguirlas entre sí. También coinciden ambos en hacer resaltar su preocupación exclusiva por los problemas morales y su desinterés por los pertenecientes a otras ramas de la ciencia [24].

Así, pues, la comparación del Sócrates de Jenofonte y el de Platón, si se limita a los *Diálogos* de juventud, constituye una prueba de la veracidad del primero.

Quedan escasos fragmentos de *Esquines de Sphettos*, considerado como el más fiel de los socráticos, y de *Antístenes*,

[22] «Razonaba siempre de cosas humanas, buscando lo que es piadoso y lo que es impío, lo que es hermoso y lo que es torpe, lo que es justo y lo que es injusto, lo que es prudencia y lo que es locura, lo que es fortaleza y lo que es cobardía, lo que es ciudad y lo que es hombre de Estado, lo que es gobierno y lo que es hombre de gobierno» (JENOFONTE, *Mem.* I 1,16).

[23] Véase la exposición amplia de estas opiniones en UEBERWEG, p.134ss; STEFANINI, L., *Platone* t.1 p.10; SIMETERRE, R., *La théorie socratique de la vertu science selon les «Mémorables» de Xénophon* (1938).

[24] *Mem.* I 1,11-17.

el rival de Platón [25]. Y nada se conserva de *Aristipo*, creador del género literario de las *Diatribai*, en que recogía los discursos de Sócrates, como tampoco de otros socráticos como *Fedón, Simmias, Cebes, Critón, Glaucón, Erastos, Coriscos* y *Simón el Zapatero*.

Platón.—Como Jenofonte, representa a Sócrates con la finalidad apologética de rehabilitar su memoria y deshacer las acusaciones que sirvieron de pretexto para condenarlo a muerte. Pero en sus *Diálogos* somete su figura a un proceso creciente de idealización que enturbia la nitidez de su auténtica personalidad.

En Platón cabe distinguir un doble Sócrates: el de los primeros *Diálogos* de juventud, que se mueven en el círculo de las preocupaciones típicamente socráticas: la virtud, la moral, el sumo bien, etc., y que viene a coincidir con el que presenta Jenofonte; y el de los *Diálogos* más tardíos, en que pone en boca del maestro doctrinas en que éste probablemente no pensó jamás, y que rebasan en todos los sentidos la estrechez del horizonte mental en que se desenvolvían las especulaciones de su maestro.

El punto que marca la separación del Sócrates auténtico lo señala la aparición de la teoría de las Ideas *(Cratilo)*, aun cuando Platón siga utilizando el nombre de su maestro, haciéndolo figurar como protagonista de sus *Diálogos*. En el Sócrates fuertemente estilizado de los *Diálogos* de madurez, aunque siempre perduran algunos rasgos auténticos, resulta difícil discernirlos de los elementos con que los ennoblece su discípulo. Y ciertamente, el retrato que de ellos se desprende supera por completo la personalidad histórica de Sócrates [26].

A. E. Taylor, J. Burnet y *A. Maier* rebajan el valor del testimonio de Jenofonte y Aristóteles y ensalzan el de Platón a expensas de la originalidad del platonismo. Distinguen un Sócrates primitivo, que habría cultivado las especulaciones sobre la naturaleza y enseñado la teoría de las Ideas, tomándola de los pitagóricos; y un Sócrates de madurez, que abandona esos temas para dedicarse exclusivamente a los problemas morales y políticos. El testimonio de Jenofonte sólo presentaría la última fase del pensamiento de Sócrates, mientras que el de

[25] H. KRAUSS, *Aeschinis Socratici reliquiae* (Leipzig, Teubner, 1911). H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos* (Berlín 1912) p.245ss. A. G. WINCKELMANN, *Antisthenis Fragmenta* (Turici 1842).

[26] «Todas las imágenes de Sócrates tienen rasgos comunes. Pero es en Platón donde esos rasgos aparecen con el mayor relieve... Solamente Platón ha indicado los elementos de un retrato completo, más expresivos que la misma naturaleza...» (A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie* I p.148).

Platón lo abarcaría en su totalidad. Al de Aristóteles no le conceden importancia, dando por supuesto que no dispuso de más fuente de información que la platónica.

Aún hay quien pretende rebajar más el valor del testimonio de Platón. *E. Dupréel* se niega a reconocerle más mérito que el de haber sido un excelente prosista, desprovisto de toda originalidad. Platón habría sido el creador del mito literario de Sócrates para encubrir la esterilidad filosófica ateniense, poniendo a su nombre doctrinas pertenecientes a los filósofos extranjeros, especialmente los sofistas [27].

Aristóteles.—No conoció personalmente a Sócrates, y habla de él sin el apasionamiento de discípulo inmediato. Sus veinte años de permanencia en la Academia, en contacto con quienes lo conocieron y trataron, garantizan la legitimidad de su información, aparte de que tal vez dispuso de otras fuentes que desconocemos [28].

Aristóteles distingue entre el Sócrates histórico, al cual atribuye doctrinas de carácter exclusivamente moral, y en relación con ellas, si no el descubrimiento, por lo menos la práctica metódica de la inducción en busca del concepto universal de las definiciones [29], y el Sócrates más o menos idealizado de los *sokratikoi logoi*, negando expresamente que hubiese enseñado nunca la doctrina de las Ideas. Pero aun admitiendo que Aristóteles interpreta a Sócrates con arreglo a su filosofía sistemática, su testimonio es muy valioso y sirve para reducir a sus justos límites los de Platón y Jenofonte [30].

Los historiadores peripatéticos, como *Aristoxeno de Tarento* en su *Vida de Sócrates*, llevaron a cabo una deformación calumniosa de su figura [31]. Los retóricos convierten a Sócrates en un tema de ejercicio oratorio, unos en contra, como *Pol crates*

[27] STEFANINI, *Platone* p.8: «... un maître écrivain dont l'oeuvre écrite a rempli toute l'existence..., exploitant l'enseignement du passé sans aucun souci d'unité de doctrine, retenant tout, citations de poètes, boutin par sa royale imagination, et obtenant, en recompense de son labeur, d'être reconnu pour le plus grand prosateur de tous les temps» (E. DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platón* [Bruxelles 1922] p.427).

[28] Aristóteles se refiere a las enseñanzas socráticas en 41 lugares de sus obras, principalmente en la *Metafísica* I y XIII, y en la *Etica a Nicómaco* VI y VII; TH. DEMAN, O. P., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate* (París, Les Belles Lettres, 1942); Anton-Hermann CHROUST, *Socrates in the Light o Aristotle's testimony*: The New Scholasticism XXVI n.3 (1952 julio) p.327-365

[29] *Met.* I 5,987a32-987b10; XIII 4,1078b9-32.

[30] FITZ-GÉRALD propuso como canon un poco arbitrario el que Aristóteles, cuando se refiere al Sócrates histórico, le antepone el artículo (ὁ Σωκράτης), y lo suprime cuando se refiere al Sócrates idealizado por Platón (Σωκράτης).

[31] MÜLLER, F. H. G., II p.280 fr.27-28.

(h.393), y otros a favor, como *Lisias, Teodetes* y más tarde *Libanio* (h.362 p. J. C.).

4. **Sócrates y los sofistas.**—Aunque adversario decidido de los sofistas, a quienes consideraba como unos de los principales causantes de la decadencia de Atenas, no deja de tener con ellos algunas semejanzas exteriores, que ocasionaron la confusión que le costó la vida.

Sócrates coincide con los sofistas en su preocupación por la educación de la juventud. Pero, a diferencia de ellos, no la reduce a una formación brillante y superficial, más o menos enciclopédica, con vistas a fáciles triunfos oratorios y políticos, sino que la orienta sobre todo a la práctica consciente del bien, de la justicia y de la virtud, con el fin de formar buenos ciudadanos y buenos gobernantes.

Su desinterés absoluto contrasta con la venalidad de los sofistas, y su ponderación de la excelencia de la virtud como la cosa más útil y más provechosa para la vida nada tiene que ver con el utilitarismo de sus adversarios ni con las finalidades prácticas que aquéllos se proponían conseguir.

La crisis de pensamiento originada por las controversias entre los presocráticos se refleja, tanto en los sofistas como en Sócrates, en una actitud de escepticismo hacia las especulaciones cosmológicas y ontológicas, tan debatidas en los dos siglos anteriores. Tanto los unos como el otro centran su interés sobre los problemas prácticos de la conducta moral del hombre como particular y como miembro de una comunidad social. En ambos los problemas políticos tienen la primacía sobre los puramente científicos.

Pero hay una gran diferencia. En los sofistas se trataba de proporcionar medios para el triunfo en los negocios del Estado, sin reparar demasiado en su legitimidad. Sócrates, por el contrario, orienta su actividad y trata de orientar la de sus amigos hacia la mejora individual por medio de la vida virtuosa, a fin de hacerlos aptos para mejorar a su vez la de la ciudad.

Además, los sofistas aceptaban las diversas ontologías presocráticas deduciendo de ellas su actitud sensista, subjetivista y relativista, que aplicaban al campo moral y político. Sócrates se desentiende de las especulaciones cosmológicas, a las cuales se refiere—en sentido restringido—su famosa frase: «Sólo sé que no sé nada», que significa: «Del mundo físico sólo sé una cosa, y es que no sé nada». Mas no sólo por considerarlas frívolas, vanas o inútiles, sino precisamente porque en ellas veía

la fuente del relativismo y de las teorías que minaban el respeto a las leyes y a la religión de Atenas [32].

Sócrates se limitó al campo moral, bien fuese por considerarlo más fácil y menos expuesto a errores y controversias, o bien por creerlo de más urgencia para remediar los males que afligían a su ciudad. Pero Sócrates no es subjetivista, ni relativista, ni escéptico, sino todo lo contrario. Cree firmemente en la existencia de leyes estables, de normas universales verdaderás, válidas por sí mismas y superiores a las opiniones y convenciones de los hombres. Cree en el bien, en la justicia, en la virtud y en la realidad de la vida virtuosa, que consiste en obrar bien (εὐπραξία). Aun admitiendo toda la imprecisión que esos conceptos tienen en la mente de Sócrates, no hay duda de que toda su actividad representa un esfuerzo sincero para llegar a aclararlos. Su desconfianza en las especulaciones acerca de las cuestiones físicas se compensa con una confianza absoluta en el poder de la razón tratándose de cuestiones morales, en las que se esfuerza por descubrir normas fijas y absolutas, para ajustar a ellas la conducta particular y ciudadana.

Con mucho más fundamento que Parménides y que Anaxágoras puede ser considerado Sócrates como el verdadero descubridor de la *razón* y el que abre el verdadero camino de la ciencia. Sócrates distingue entre su razón particular y la razón universal. «Admiro desde hace mucho tiempo mi propia sabiduría, pero desconfío de ella» [33]. Pero tiene un optimismo completo sobre el poder de la razón y de la dialéctica para llegar a alcanzar la verdad. El error procede de nosotros, pero no de la razón en sí misma. En todas las almas existe la verdad en estado latente, y sólo es preciso tener habilidad para hacerla salir a luz (maiéutica). «Fíjate que nunca sale de mí nada, sino de mi interlocutor; yo no sé hacer otra cosa que recibir los razonamientos de otros sabios y ponerlos en orden» [34]. «Analizad los fundamentos, y si los analizáis bien, podéis seguir por orden todo el razonamiento, y ya podéis estar humanamente satisfechos de éste» [35].

Sócrates tiene la preocupación netamente racionalista de la exactitud. Trata de eliminar las suposiciones y de explicar los términos ambiguos y los conceptos oscuros o dudosos para llegar a la claridad y a la certeza: «Los que en sus demostracio-

[32] *Mem.* IV 2,22; IV 2,33. El conocimiento del mundo físico y astronómico es un campo reservado a los dioses *(Mem.* IV 7,2-8).

[33] *Cratilo* 428d.

[34] *Teeteto* 161b.202.204.

[35] *Fedón* 107b.

nes se conforman con razones opinables me parecen grandes fanfarrones, de los que conviene guardarse, en las matemáticas como en todo lo demás»[36].

No obstante, su empleo habilísimo de la dialéctica para deshacer las sutilezas y argucias de los sofistas pudo ser ocasión aparente para ser confundido con ellos.

5. **Método.**—Por contraste con los ampulosos discursos de los retóricos, Sócrates adoptó el *diálogo*, que en la enseñanza tiene la ventaja de hacer más íntima la comunicación entre maestro y discípulo, y en la controversia la de desconcertar al adversario, rompiendo el hilo de los largos períodos artificiosamente preparados y aprendidos de memoria (βραχυλογία).

Sócrates no es un filósofo técnico ni sistemático. No hay tampoco en él vestigios de esoterismo. No tenía escuela fija. Enseñaba en casa de sus amigos, en la calle, en la plaza, a todos cuantos querían conversar con él. Su enseñanza consistía en una conversación dirigida, en que, de pregunta en pregunta, iba llevando a su interlocutor hasta hacerle llegar a la conclusión que deseaba. En esto hacía consistir la Dialéctica. «Dialéctico es el que sabe preguntar y responder»[37]. El secreto de este método consiste en el arte de saber preguntar bien.

Según el testimonio de Aristóteles, Sócrates practicó la inducción, a fin de hallar los conceptos universales y las definiciones[38].

Sócrates se limitó deliberadamente al campo moral[39]. Pero en este terreno descubre el verdadero procedimiento científico, pasando de los hechos particulares a los conceptos universales, a base de los cuales formula sus definiciones[40]. La definición expresa la esencia de una cosa tal como se contiene en el concepto universal, al cual se llega suprimiendo las diferencias particulares y ascendiendo hasta las especies y los géneros. Así,

[36] *Fedón* 96d.

[37] *Cratilo* 390c. «Decía que la palabra *dialéctica* proviene del hecho de deliberar en un grupo en común, clasificando las cosas por géneros»: διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα (*Mem.* IV 5,12). Aristófanes le atribuye también la práctica de la dialéctica: γνώμην καὶ διάλεξιν (*Nubes* 317,1496).

[38] τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου (*Met.* XIII 4,1078b27; *Met.* I 6,987b1-4; XIII 9,1086b2-5; *De partibus anim.* I 642a28).

El verbo επάγειν significa conducir de lo particular a lo universal.

[39] Se ocupó περὶ τὰ ἠθικά, y no περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν (*Met.* I 5,987a32-987b10).

[40] *Mem.* I 1,16; IV 6-7; IV 6,13-15. Jenofonte nos describe a Sócrates preocupado de hallar las definiciones de las cosas (*Mem.* I 1,16), las cuales sirven de fundamento firme para ir guiando a sus interlocutores (IV 6,1). Son como las hipótesis en matemáticas, en las cuales se apoya la discusión y a las cuales se retorna cuando es preciso aclarar los conceptos (IV 6,13-14).

pues, la ciencia no consistirá en una simple acumulación de casos, de hechos o de datos particulares—móviles, variables, inestables—, sino en conceptos fijos, estables e inmutables.

Nada autoriza para pensar que Sócrates hacía responder esos conceptos a realidades ontológicas. Lo más probable es que ni siquiera llegara a plantearse la cuestión del verdadero fundamento del universal, y que sus conceptos no pasaran de ser ideas más o menos generales o comunes, que creía innatas en la conciencia de cada hombre. Pero de hecho el procedimiento socrático implica una vigorosa reflexión sobre la propia conciencia y una fina observación sobre la realidad, la vida y la conducta de los demás. Sócrates trata de llegar a los conceptos generales o comunes de templanza, de piedad e impiedad, de justicia e injusticia, de valor y cobardía, de virtud en general, etc. Para ello parte de la observación de los hechos que le ofrece la experiencia vulgar, de ejemplos tomados de la vida de los pilotos, de los herreros, los carpinteros, los zapateros, los militares, etc. [41] Discierne en esos hechos lo variable de lo fijo, lo confuso de lo claro, lo accidental de lo sustancial, lo contingente de lo permanente. El resultado es la formulación de un concepto común, que a la vez supera e implica todas las diferencias particulares y que puede ser expresado en una definición aplicable a todos los casos concretos.

Por ejemplo: se trata de definir qué es la justicia. Después de convenir en que consiste en no mentir, en no causar daño a otros, en no hacer esclavos a los semejantes, etc., se llega a la conclusión de que consiste en dar a cada uno lo que le pertenece [42].

En los primeros *Diálogos* de Platón vemos ampliamente aplicado este procedimiento, aun cuando sea frecuente en ellos que el desarrollo de la discusión no llegue a ninguna conclusión sobre el tema debatido y que, por lo tanto, quede sin lograrse la finalidad socrática de alcanzar el concepto común y la definición [43].

Sócrates, además de la inducción, en el sentido que hemos indicado, practicaba también la deducción. Pero sólo para hacer aplicaciones prácticas de los principios generales de conducta a los casos particulares, sin alcanzar ni mucho menos la amplitud que Aristóteles le señalará en su teoría del raciocinio como constitutivo de la ciencia.

[41] *Mem.* I 2,37.
[42] *Mem.* IV 2,13-18.
[43] Por ejemplo, *Cármides, Laques, Eutifrón, Protágoras, Menón.* Cf. *Gorgias* 491a.

La maiéutica. El procedimiento socrático para llegar al concepto universal está expresado en su *maiéutica* (μαιεύω), en la cual, sirviéndose de preguntas hábilmente graduadas, va llevando poco a poco a su interlocutor hasta hacerle llegar al conocimiento de la verdad que trata de hacerle comprender, como si el concepto común brotara de su misma conciencia. Las expresiones que Platón le atribuye, aludiendo al arte de su madre, indican que Sócrates creía en la existencia de ideas innatas en el alma de cada hombre, que el maestro hace despertar con ayuda de sus interrogaciones, o que se revelan mediante la propia reflexión sobre sí mismo. De aquí el gran valor que adquiere en Sócrates el precepto de Delfos: «Conócete a ti mismo» [44].

La maiéutica iba acompañada en Sócrates del uso de la *ironía*, en que fue maestro consumado. La finalidad de ésta, tratándose de sus amigos, era preparar el entendimiento, libertándolo de errores y de prejuicios, con el previo reconocimiento de la propia ignorancia. El reconocer *que no se sabe nada* es así el principio de la sabiduría [45].

Para con sus enemigos, la ironía de Sócrates—que Kierkegaard compara a la capa que hace invisibles a los duendes—era un instrumento cruel, del que se servía para ponerlos en ridículo. Partiendo de una noción elegida, iba llevándolos diestramente, por medio de preguntas aparentemente inocentes, hasta hacerles llegar a la contradicción con lo que habían afirmado en el principio, poniendo así de manifiesto su ignorancia.

o. **Fuentes del pensamiento socrático.**—No es posible precisar con exactitud las fuentes del pensamiento socrático. Sabemos que escuchó las lecciones de Arquelao, discípulo de Anaxágoras. Platón le atribuye haber leído los libros de Anaxágoras y de Heráclito [46]. Ya que no por otros medios más directos, su contacto con los sofistas fue suficiente para suministrarle conocimiento de las teorías de Heráclito, Empédocles, los atomistas y Parménides. En el círculo socrático figuran pitagóricos, como Simmias y Cebes.

No es fácil determinar los elementos que de cada una de esas influencias haya podido tomar Sócrates. Su concepto del

[44] *Teeteto* 149a; 150b; 210b. Sócrates se daba a sí mismo el calificativo de fertilizador de almas. «Yo no sé nada, y soy estéril; pero te estoy sirviendo de partera, y por eso hago encantamientos para que des a luz tu idea» (*Teet.* 151a.)

[45] *Mem.* III 8,1-6. «L'ironia socratica non umiliava per deprimere, ma per educare» (STEFANINI, *Platone* I p.14).

[46] *Fedón* 97-98.

orden maravilloso que reina en el Universo había sido ya indicado por Tales y Heráclito. De Heráclito o de Anaxágoras podría provenir la idea de una Razón suprema que preside, regula y ordena el curso de los acontecimientos del Universo. De Parménides o de Heráclito, la contraposición entre el doble orden de conocimiento: los sentidos y la razón. De los pitagóricos pudo haber tomado el concepto de la preexistencia de las almas, que parece latente en su teoría de la maiéutica. Y de los mismos, la creencia en la inmortalidad del alma [47].

7. **Doctrinas socráticas.**—Sócrates, conversador incansable, no escribió nada ni expuso sus enseñanzas en forma sistemática, sino circunstancialmente, conforme se presentaba la ocasión.

Para reconstruir su pensamiento hemos de acudir a los testimonios de sus contemporáneos y discípulos, a sabiendas de que en la mayor parte de los casos es imposible llegar a conclusiones claras sobre lo que efectivamente enseñó. Desde luego hay que descartar la imagen de Sócrates como un filósofo de categoría semejante a los grandes que recogerán su herencia. La incertidumbre en que quedamos casi siempre es una prueba más de la imprecisión de su propio pensamiento. Sócrates abrió el camino ancho de la Filosofía. Pero las grandes construcciones filosóficas no fueron obra suya, sino de sus sucesores. No obstante, es preciso reconocer su enorme mérito. Muy bien dice Stefanini: «Había en la vida del maestro algo que valía más que su doctrina y que lograba subsanar sus deficiencias [48].

1. La reflexión del hombre sobre sí mismo.—Típicamente socrático es su insistente llamamiento a la interioridad, invitando al hombre a reflexionar sobre sí mismo. A la pretenciosa omnisciencia de los sofistas («Preguntad»...), Sócrates opone modestamente su «sólo sé que no sé nada». «Dichoso yo si supiera lo que otros no vacilan en creer que saben. ¡Cómo podría enorgullecerme! Pero no sé nada, atenienses que me escucháis; no sé nada, y ante vosotros me presento desnudo y sin los adornos de una mentirosa certeza» [49].

El principio fundamental de la sabiduría consiste, por una parte, en el reconocimiento de la propia ignorancia, pero al

[47] Jenofonte lo llama autodidacto: αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας (*Banquete* I 5).

[48] *Platone* I p.17.

[49] *Apol.* 20e; 21bd; 23ab; 29a; *Hip. min.* 372bc; *Eutid.* 286e; 295b; *Gorgias* 506a; *Cármides* 164d-165b; 167a; 171d-172a; *Menón* 84ac. *Alcibíades* I 108e-133a; Jenofonte, *Mem.* IV 2,24-26.

mismo tiempo en reflexionar sobre el propio yo para conocerse a sí mismo. Sócrates aparta su consideración de los problemas sobre la naturaleza y sobre Dios, y concentra su interés sobre el propio conocimiento. «Estimaba como próximo a la locura el ignorarse a sí mismo, creer que se sabe lo que no se sabe» [50].

Pero la invitación de Sócrates a reflexionar sobre sí mismo no es ensimismamiento, ni pura introversión, ni reclusión subjetivista en el propio yo. Por el contrario, a ella se une una curiosidad insaciable, un ansia ardiente de saber [51]. Aunque no le interesa la naturaleza, le interesan los hombres y los problemas humanos y ciudadanos, con el fin de hallar el bien que les corresponde y las normas prácticas que deben regir su vida moral, su perfeccionamiento y el de la ciudad. Además, tiene viva conciencia de su misión «divina» de educador, y se esfuerza por comunicar a otros sus preocupaciones y sus verdades y por influir en los destinos de su ciudad. Por el conocimiento propio llegamos a conocer nuestro verdadero bien, de lo cual se derivarán las normas universales válidas de conducta [52].

El autoconocimiento no tiene en Sócrates el sentido del antiguo aforismo γνῶσθι σεαυτόν que significaba: «aprende a conocer tu limitación, para no intentar superarla, sabiendo que eres un hombre y no un dios», sino en cuanto que invita a buscar dentro del mismo hombre la fuente de su verdad.

2. Antropología.—Sócrates parece haber tenido un concepto optimista y muy elevado de la naturaleza humana y de la dignidad del hombre, como un ser privilegiado entre todos los demás seres del mundo. Tiene razón, palabra y puede adquirir la ciencia.

Distingue entre cuerpo y alma. Esta es la parte mejor del hombre [53]. El alma es de naturaleza divina [54]. Participa de lo divino [55]. Es invisible [56]. Pero no sabemos si Sócrates la consideraba como material o inmaterial. Tampoco sabemos en qué sentido creyó en su inmortalidad [57]. En la *Apología* (40c-41c)

50 *Mem.* III 9,6.

51 φιλομαθὴς γὰρ εἰμι (*Fedro* 230d).

52 *Mem.* IV 2,30-31.

53 *Mem.* IV 3,14; I 4,9.17.

54 ὥσπερ θεοί (*Mem.* I 4,14).

55 ἀνθρώπου γὲ φυχή τοῦ θείου μετέχει (*Mem.* I 4,4; IV 3,14).

56 *Mem.* IV 3,13-14.

57 En los *Memorables*, Sócrates no habla nunca de una vida futura. Jenofonte, en la *Ciropedia*, pone en boca de Ciro moribundo un discurso sobre la inmortalidad del alma (VIII 8,17-27), pero su creencia permanece en la misma ambigüedad que se aprecia en la *Apología* de Platón. Incluso

se expresa ambiguamente. Compara la muerte a un *sueño sin sueños*, o sea, a una supervivencia del alma como una sombra, sin sensaciones y sin voluntad (creencia que procede de Homero), y también al tránsito de este mundo a otro mejor, donde reina la justicia perfecta y donde el justo vive felizmente entre los justos (creencia que procede del orfismo).

Distingue dos clases de conocimiento: los *sentidos*, que perciben las cosas corpóreas, particulares y mudables, y la *razón*, que conoce los conceptos universales. Por la razón el hombre comunica con lo divino, con la Razón universal. Por ella puede reflexionar sobre sí mismo y descubrir los motivos que deben regir su conducta. Tiene gran confianza en el poder de la razón para descubrir los principios universales de la moral, y en la infalibilidad de la ciencia

3. Física.—No es posible reconstruir el concepto que Sócrates tenía del mundo, y que sería de suma importancia para explicar su actitud moral. El conocimiento del mundo, de los principios y de los elementos lo consideraba propio de los dioses, que se habían reservado sus secretos. Desliga por completo la ciencia moral de la ciencia de la naturaleza. Pero aunque rechaza por inútiles, estériles y contradictorias las investigaciones cosmológicas de sus predecesores, no obstante puede vislumbrarse un concepto optimista del Universo, concebido como una realidad en que reinan el orden y la armonía, pero no en sentido puramente mecánico, como el que imponía la Mente de Anaxágoras, sino como un orden dirigido por la Razón universal y la Providencia divina [58]. Al orden general del Universo deben responder el orden y la armonía en la vida individual del hombre.

4. Teología.—Platón y Jenofonte se esfuerzan por defender a Sócrates de la acusación de *asebeía*. Sócrates fue religioso. Tuvo siempre respeto y veneración hacia los dioses de Atenas y practicó el culto conforme a los ritos tradicionales. «Que cada uno venere a los dioses según el rito de la ciudad» [59]. «Hay que honrar a los dioses conforme a las leyes rituales tradicionales» [60]. Manifestó su piedad en la oración, ofreciéndoles sacrificios (al morir encarga que se sacrifique un gallo a Esculapio), y en su obediencia. En la *Apología* Platón presenta su muerte como un acto de obediencia y de sumisión a la

en el *Fedón*, donde se fuerza hasta los últimos límites la esperanza en una vida futura, los argumentos no son, ni mucho menos, demostrativos.

58 *Mem.* I 1,19; I 4,5-18; IV 3,3-12; *Apol.* 19b-d; 26d.

59 *Mem.* IV 3,15; I 1,2; I 3,1.

60 *Mem.* IV 6,2-4.

voluntad de los dioses [61]. Por respeto hacia los dioses empleaba como fórmula de juramento «por el perro».

También parece que, junto y por encima de los dioses de la mitología tradicional, admitió la existencia de un Dios único, supremo, invisible, ordenador del Mundo, aunque no creador. No está claro si habría que entender ese Dios en sentido personal o más bien como una Razón universal, infinita, inmanente en las cosas, a la manera del Logos de Heráclito. [62] Esa Razón sería la causa del orden y de la armonía admirables que existen en el Universo y no un simple Motor extrínseco como la Mente de Anaxágoras.

Jenofonte hace resaltar la Providencia que gobierna todas las cosas, especialmente las humanas. Los dioses de la Mitología serían a manera de ministros subalternos inferiores de esa Razón universal: «Estoy pensando ahora que la única ocupación de los dioses sea servir a los hombres» [63]. Los dioses manifestaban su voluntad a los hombres mediante oráculos, avisos y señales. Si bien esa providencia no se extiende más que a la vida del hombre sobre la tierra.

La Teología de Sócrates viene a ser una proyección de su antropología al exterior. Así como el hombre consta de un cuerpo material y visible regido por un alma racional invisible, así también el Universo consta de una parte material visible regida por una Mente invisible, ordenadora, providente. No vemos el alma humana, pero la podemos conocer por sus actos. Tampoco vemos la Mente universal, pero su existencia se nos manifiesta por el orden maravilloso que rige en el mundo y en el cuerpo del hombre, que revelan una Inteligencia sapientísima [64].

5) Etica.—Antes de Sócrates ya existía en Grecia la preocupación moral, como vemos en Pitágoras, Teognis, Focílides, Solón y en los apotegmas de los Siete Sabios. Pero si quizá es exagerado considerarle con Boutroux como el «fundador de la ciencia moral» y tampoco es oportuno calificarle, como Brunschvicg, de inventor de la razón práctica, interpretándole a la luz de conceptos muy posteriores, por lo menos hay que reconocerle el mérito de haber tratado de racionalizar la conducta humana ajustándola a normas fijas y universales.

a) *El bien.*—La formulación del *bien* concebido como una realidad absoluta, trascendente y subsistente es obra de Pla-

[61] *Apol.* 23c; 27b-e; 29b; 35d; *Critón* 55e.
[62] ἐν τῷ παντὶ φρόνησις (*Mem.* I 4,17).
[63] *Mem.* IV 3,9; IV 3,13.
[64] *Mem.* IV 3,13; I 4.

tón. Sócrates no tuvo nunca un concepto claro ni llegó a dar una definición precisa del Sumo Bien. Su Moral carece de finalidad trascendente (naturalismo).

Para Sócrates no existe un Bien trascendente, como un ideal al cual haya que subordinar la vida, sino muchos y diversos bienes. El Bien es el conjunto de bienes regulado por la razón, de cuyo conjunto resulta la vida feliz (εὐδαιμονία, εὐπραξία).

La característica fundamental del bien en Sócrates es la *utilidad* (ὠφέλεια). No hay «bien que no sea bien para alguna cosa»[65]. «Lo que es útil es bien para aquel que le es útil»[66]. Lo bueno y lo útil se identifican.

Sócrates no logró rebasar el hedonismo y el relativismo. Los bienes son relativos: «Lo que es bueno para el hambre, es malo para la fiebre, y lo que es malo para el hambre es bueno para la fiebre..., y todas las cosas son buenas y bellas para aquel a quien le van bien, y malas y feas para aquel a quien le van mal»[67]. Tanto Jenofonte como Platón nos han conservado algunos rasgos de Sócrates en que aparece como todo lo contrario de un asceta[68].

Pero el fondo hedonista que perdura en Sócrates éste se esfuerza por someterlo a la razón, por racionalizar todas las satisfacciones de cualquier orden que sean. La razón debe dominar la parte inferior del hombre y saber calcular las cosas que pueden producir más o menos cantidad de placer.

Jenofonte lo representa en los *Memorables* enseñando a Eutidemo que es necesaria la templanza, porque la separación del deseo y del goce hace aumentar el deseo, y esto hace más agradables las satisfacciones de comer, beber, dormir, etc.[69]

En el *Protágoras* identifica el bien con lo agradable y el mal con lo desagradable[70]. Incluso llega a proponer una aritmética moral (μετρητικὴ τέχνη), para calcular los bienes entre los cuales se debe elegir. «Si pesamos las cosas agradables con las agradables, hay que escoger siempre las más numerosas y las más grandes; si pesamos las desagradables con las desagradables, hay que retener siempre las menos numerosas y las menores. Finalmente, si pesamos las agradables con las desagradables, y los placeres pesan más que los dolores, los placeres presentes sobre los dolores futuros, o los placeres futuros sobre los dolores presentes, hay que conceder la preferencia a

[65] *Mem.* I 4,4; III 8,2-3.
[66] *Mem.* IV 6,8.
[67] *Mem.* III 8,5-6.
[68] *Mem.* III 11; IV 5,9; *Cármides* 155d; *Banquete* 214a.
[69] *Mem.* I 5,1-3; III 8,1-6; IV 5,9.
[70] *Prot.* 333d; 351b; 358d.

los placeres y obrar con esta intención, y si los dolores hacen inclinar la balanza, hay que guardarse muy bien de efectuar tan mala elección» (*Protágoras* 356a-c).

En el *Cármides* expone un utilitarismo puro. Y lo mismo en el *Hipias mayor* [71].

No obstante, este cálculo de bienes para elegir entre ellos el mejor no tiene en Sócrates el sentido grosero a que lo hará derivar Aristipo. Su hedonismo es superado por el *utilitarismo* (ὠφελιμία, τὸ συμφέρον). Buscar el *bien mejor* y establecer una escala de bienes (ἡδοναὶ μέγισται) implica la renuncia a otros bienes inferiores. Buscar el conjunto de bienes superiores para asegurar la felicidad lleva consigo la renuncia de muchos bienes particulares e inferiores.

De aquí el dominio (ἐγκράτεια) que el sabio debe tener sobre sí mismo y la rigurosa disciplina a que debe someter sus apetitos inferiores e inmediatos para llegar a conquistar un bien mayor, que es la tranquilidad y la serenidad. «Si el no tener ninguna necesidad es cosa divina, el tener las menos posibles es la cosa que más nos aproxima a la divinidad» [72].

De esta manera en Sócrates su fondo hedonista, su utilitarismo, su cálculo racionalista de los bienes, son cosas perfectamente compatibles con una disciplina rigurosa y con un verdadero ascetismo. La práctica de la virtud aparece como la cosa más útil, porque es el medio de alcanzar el mayor bien, asegurando la vida feliz. Su utilidad prevalece sobre todos los demás bienes particulares y nos acarrea mayores ventajas, incluso de orden temporal y material. La virtud tiene un valor universal, es bella, buena y útil para todos.

Claro está el peligro de hacer derivar esta doctrina hacia un sentido práctico más grosero que el que tenía en el maestro, como sucedió con su discípulo Aristipo.

Idéntico sentido utilitarista daba Sócrates a la belleza. Lo bello es lo útil y lo que es conveniente a un fin. En el *Banquete*, de Jenofonte, Sócrates pretende—medio en broma, medio en serio—que sus ojos saltones, sus narices chatas y abiertas y sus labios gruesos son más bellos que los del hermoso Critóbulo porque son más útiles para ver, oler y besar [73].

b) *La virtud.*—Todos los hombres aspiran a la felicidad (εὖ πράττειν, εὐδαιμονία). Los bienes que la aseguran son las riquezas, la salud, la belleza, la nobleza, el poder, los honores, la templanza, el valor, la sabiduría... Pero esos bienes no bas-

[71] *Cármides* 169b-172d; *Hippias maior* 289e-304a.
[72] *Mem.* I 6,10.
[73] *Banquete* V 2,8; *Mem.* III 10,9-15; *Teeteto* 143a.

tan por sí solos para proporcionarla, sino que es preciso usar bien de ellos, y esto solamente se consigue cuando están regidos por la sabiduría. La sabiduría es, pues, la que hace buenos a los bienes, y es entre todos ellos el mayor [74]. La felicidad consistirá, pues, en la ciencia del bien y en vivir conforme a la ciencia.

Sócrates da a la virtud un sentido exageradamente intelectualista, llegando a identificarla con la ciencia. No se contenta con establecer entre ambas una estrecha conexión, sino que viene a hacer de ellas una misma cosa [75]. La virtud «es ante todo un saber, un conocer lo que es útil y lo que es perjudicial para poder obrar en consecuencia».

Todo se reduce en último término a la sabiduría práctica, aunque reciba diversas denominaciones conforme a los objetos sobre que versa: se llamará *piedad* cuando se trata de las relaciones del hombre con los dioses, *justicia* cuando regula las del hombre con otros hombres, *fortaleza* cuando versa sobre las cosas que requieren esfuerzo para triunfar en los obstáculos, *templanza* cuando modera los apetitos sensitivos.

De aquí que si todas las virtudes se reducen a la sabiduría, todas quedan convertidas en hábitos racionales y en realidad solamente existe una virtud (φρόνησις), y el que posee una sola, por ejemplo, el valor, de hecho las posee todas a la vez (σύμπασα ἀρετή) [76]. Así se elevaban todas las virtudes al orden racional, pero quedaba destruida su multiplicidad y su variedad. Además, con esto el socratismo corría el peligro de convertirse en un formalismo vacío, parecido al de Kant [77]. Es el problema que Platón tratará de resolver en el *Laques* sin conseguirlo.

c) *La virtud puede enseñarse.*—Del racionalismo socrático, que reduce la virtud a la ciencia, se deriva también que la virtud puede enseñarse, lo mismo que se enseña la ciencia. Esta convicción de Sócrates se revela en su actividad educadora, que ejercitaba entre sus amigos con el magisterio de la palabra y del ejemplo, aun cuando se resistía a que lo llamaran maestro de virtud [78]. Sin la educación las mejores disposiciones naturales no logran desarrollarse ni llegan a dar buenos frutos [79].

[74] *Eutidemo* 278e-282e.

[75] «La virtud es sabiduría (φρόνησις) en todo o en parte» (*Menón* 89a). STEFANINI, *Platone* I 40.

[76] *Mem.* III 3,9; III 9,4; IV 2,22; IV 6,4-6. ARISTÓTELES, *Eth. Nicom.* VI 13,1144b28-30; cf. 1116b4-5; 1144b18-21; VII 3,1145b21-27; *Eth. Eud.* I 5,1216b3-3; III 1,1229a15; 1230a7-8; VIII 1,1246b34-36; *Magna Mor.* I 1182a15-17; 1183b8-9; II 1200b25-29.

[77] Como ejemplo puede verse PLATÓN, *Gorgias* 507ab.

[78] *Mem.* I 2,2-3.

[79] *Mem.* III 9,1; IV 1,3.

d) *Determinismo moral.*—La identificación socrática entre virtud y ciencia tiene como corolario un rígido determinismo moral.

Sócrates, aunque se limita al campo moral, conserva el fondo racionalista de los presocráticos y los sofistas. En el realismo griego prevalece el objeto sobre el sujeto. Al griego no le costaba trabajo comprender que el entendimiento aprehendiera la verdad. Pero sí que fuera posible el error. El objeto ejerce sobre la inteligencia una especie de determinismo necesario. El no-ser no se puede conocer, pero el que ve el ser no puede menos de conocerlo. Su optimismo en la razón les hace creer que ésta no se puede equivocar [80].

Sócrates traslada este determinismo intelectualista al campo moral, traduciéndolo en determinismo voluntarista. El bien, que es lo útil para el individuo y para la ciudad, obra de tal suerte sobre el entendimiento del que lo conoce, que, una vez conocido, influye sobre su voluntad, la cual no puede menos de quererlo y practicarlo [81].

De aquí se deriva la negación del mal moral. Ninguno peca voluntariamente. El que peca lo hace por ignorancia, porque no conoce el bien [82].

Así como el entendimiento no puede conocer el *no-ser*, tampoco la voluntad puede querer el *no-bien*, es decir, el mal, pues la voluntad está determinada necesariamente al bien. Por lo tanto, los pecados no son voluntarios, pues proceden siempre de una deficiencia de conocimiento. Al que peca no se le debe castigar, sino instruirle [83].

BIBLIOGRAFIA

BANFI, A., *Socrate* (Milano 1943).
BASTIDE, G., *Le moment historique de Socrate* (París, Alcan, 1939).
BOCK, H., *Der unverfälschte Sokrates* (Innsbruck 1903).
BOHM, B., *Sokrates in 18. Jahrhundert* (Leipzig 1929).
BOUTROUX, E., *Socrate, fondateur de la science morale:* Études d'Histoire de la Philosophie (París 1897).
BROCHARD, V., *Estudios sobre Sócrates y Platón* (Buenos Aires, Losada, 1945).
BURNET, J., *The socratic doctrine of Soul.* British Academy Proceed. (Londres 1916).
BUSSE, A., *Sokrates* (Berlín 1914).

80 «¿Hay una opinión falsa y otra verdadera? Sí. Pero ¿hay una ciencia falsa y otra verdadera? No» *(Gorgias* 454d).

81 *Mem.* IV 6,3; IV 6,6. οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακὰ *(Mem.* 77e-78b).

82 οὐδεῖς ἕκων ἁμαρτάνει. Κακός ἕκων οὐδεῖς, ἀλλὰ δι'ἄγνοιαν *(Eth. Nic.* VII 2,1145b23-28). *Magna moral.* I 9,1187a7-10. JENOFONTE, *Mem.* III 9,4-5.

83 *Apol.* 25e-26a. Sócrates pide a sus jueces que, puesto que sus culpas no son voluntarias, en lugar de castigarle, le instruyan *(Laques* 195a).

CHAIGNET, A. E., *La vie de Socrate* (París 1868).
CHANTILLON, C., *Socrate* (París 1907).
CUMONT, F., *A propos des dernières paroles de Socrate* (C. R. A. I.) (París 1943).
DEMAN, TH., O. P., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate* (París 1942). *Socrate e Jesù*, tr. ital. (Florencia 1950).
DES PLACES, E., *Socrates, directeur de conscience* (Congrès Budé, Estrasburgo 1938).
DÖRING, A., *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem* (München 1895).
DUPRÉEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon* (Bruselas 1922).
EDELSTEIN, EMMA, *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates* (Heidelberg 1935).
ELORDUY, E., S. I., *Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles*: Pensamiento 2 (1946) 455-466.
— *Un nuevo aspecto del socratismo*: Razón y Fe 136 (1947) 427-439.
FESTUGIÈRE, A. J., O. P., *Socrate* (París 1934).
— *Sócrates*. Trad. de Nimio de Anquin (Buenos Aires, Interamericana, 1943).
FOUILLÉE, A., *La philosophie de Socrate* (París 1874) 2 vols.
FRAILE, G., O. P., *Sócrates, ¿filósofo o político?*: Ciencia Tomista 74 (1948) 319-327.
GEFFCKEN, J., *Sokrates und das alte Christentum* (Berlín 1908).
GIGON, O., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Berna 1947).
— *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien* (Basel, Reinhardt, 1956).
GOMPERZ, H., *Die sokratische Frage als geschichtliche Problem*: Historische Zeitschrift (1943).
GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon* (1945).
— *La mort de Socrate*. Trad. del alemán por P. Ricoeur (París, Seuil, 1956).
HARNACK, A., *Sokrates und die alte Kirche* (Giessen, Riechen, 1901).
HATZFELD, J., *Alcibiade. Etude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V siècle. Socrates au procès des Arginouses*: R. E. A., Mélanges Radet (París 1940).
JOEL, K., *Der echte und der Xenophontische Sokrates* (Berlín 1893-1901).
KENYON, R. A., *The socratic Problem* (1933).
KUHN, H., *Sokrates. Ein Versuch über der Ursprung der Metaphysik* (Berlín 1934, Munich 1959).
LABRIOLA, A., *Socrate* (Bari, Laterza, 1934).
— *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele* (Bari 1871, ⁴1947; Milán 1961).
LASSON, A., *Sokrates und die Sophisten* (1909).
MAGALHAES-VILHENA, V., *Le problème de Socrate* (París 1952).
— *Socrate et la légende platonicienne* (París 1952).
MAIER, H., *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tubinga 1913).
MARTIN, V., *L'Art royal, ou la politique selon Socrate*: Alma Mater (Ginebra 1944).
MARTINETTI, P., *Socrate*, en *Ragione e Fede* (Torino 1946).
MILLET, R., *Socrate et la pensée moderne* (París, Plon, ³1920).
MONDOLFO, R., *Sócrates* (Buenos Aires 1955).
ORTEGA, T., *Sócrates* (Barcelona, Ar⌞luce, 1935).
PFLEIDERER, E., *Sokrates und Plato* (Tubinga 1891).
PIAT, C., *Socrate* (París, Alcan, 1900).
POEHLMANN, R. VON, *Sokratische Studien*: Sitzungberichte der bayer. Akad. der Wissenschaften (1906).

Richter, R., *Sokrates und die Sophisten:* Grosse Denker t.1 (1911).
— *Sócrates y los sofistas:* Los grandes pensadores t.1 (Madrid, Rev. de Occidente, 1925).
Ritter, C., *Sokrates* (Tubinga 1931).
Robin, L., *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate:* Année philos. (París 1910).
Ross, W. D., *The problem of Socrates:* Proceedings Class. Ass. (1933).
Sauvage, M., *Socrate et la conscience de l'homme* (París, Seuil, 1957).
Schleiermacher, F., *Ueber den Wert des Sokrates als Philosopher* (Berlín 1818).
Schrempf, Chr., *Sokrates* (Leipzig 1927).
Serra Hunter, J., *Sócrates* (Gerona 1931).
Simeterre, R., *La théorie socratique de la vertu-science selon les Mémorables de Xénophon* (París, Tequi, 1938).
Sorel, G., *Le procès de Socrate* (1889).
Stenzel, J., *Sokrates:* R. E. Pauly-Wissowa (1927).
— *Studien zur Entwicklung der platonische Dialektik, von Sokrates bis auf Aristoteles* (Leipzig 1917, ²1931).
— *Metaphysik des Altertums* (1934) p.82-100.
Tarozzi, A., *Socrate* (Roma 1933).
Taylor, A. E., *Socrates* (Edimburgo 1932).
— *Varia socratica* (Oxford 1911).
Tovar, A., *Vida de Sócrates* (Madrid, Rev. de Occidente, 1947, 1955²).
Ugarte de Ercilla, E., *Características de los grandes pensadores. Sócrates, filósofo y pedagogo:* Razón y Fe 79 (1927) 493-503; 80 (1927) 43-51.
Weissenborn, H., *De Xenophontis in Commentariis scribendis fide historica* (Jena 1910).
Zubiri, X., *Sócrates y la sabiduría griega:* Escorial (Madrid 1940); *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) p.187-278.
Zuccante, G., *Socrate* (Torino 1909).
— *Intorno alle fonti della dottrina di Socrate* (Torino 1902).
— *Intorno al principio informatore e al método della Filosofia di Socrate* (Torino 1902).

CAPITULO X

Escuelas socráticas menores

Sócrates, sin pretenderlo, y quizá contra su voluntad, fue el iniciador del gran período de la Filosofía griega. El ejemplo de su vida y los gérmenes contenidos en sus enseñanzas fueron recogidos por sus discípulos, que se orientaron en varias direcciones distintas y hasta antagónicas. Esta misma diversidad es una prueba más de la complejidad de la persona del maestro y a la vez de la imprecisión de su doctrina. Agudamente lo expresa Cicerón diciendo: «Ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat» [1].

[1] Cicerón, *De orat.* 3,16,61.

Al círculo socrático pertenecieron Critias, Alcibíades, Esquines, Simmias, Cebes, Simón el Zapatero, Antístenes, Euclides, Aristipo, Fedón y Platón. Los cinco últimos fueron fundadores de escuelas que, cada una a su manera, pretenden continuar la dirección iniciada por el maestro común. No es fácil decir cuál, entre todos sus sucesores, representa más genuinamente su espíritu y refleja sus enseñanzas con más fidelidad. Ya hemos visto que en la complicada cuestión socrática ninguno de los monumentos literarios que poseemos nos ha transmitido exactamente su verdadero retrato ni su pensamiento. Tenemos el Sócrates «visto» por los cómicos, por Jenofonte y por Platón, pero ninguno de ellos lo refleja tal como fue en la realidad. En todos hay un fondo de verdad y en todos también entra mucho de artificio literario. El Sócrates tal vez más conforme a la realidad resultaría combinando el que aparece en los primeros *Diálogos* de Platón con los rasgos del que nos describe Jenofonte, sin olvidar añadirle algunos retoques de la caricatura de Aristófanes.

Algo semejante ocurre con las escuelas que nacen bajo el influjo de su rica personalidad. Ninguna puede ser considerada como la continuación genuina de su pensamiento. Platón rebasa en todos los sentidos la modesta aportación filosófica de su maestro. Ni siquiera es exacto decir que su colosal construcción mental se contenía en germen en la estrechez del pensamiento socrático. Por mucho que se quiera extremar la influencia inicial de Sócrates, siempre queda muy por debajo de la magnitud de la obra realizada por el genio de su discípulo.

Por contraposición a la gran escuela platónica, se denominan «menores» las restantes que brotan de la fuente socrática, cuya importancia es muy inferior. Escaso interés ofrece la escuela de Elis, fundada por Fedón y continuada por Menedemo. Más importantes son la megárica, fundada por Euclides, y la hedonista de Aristipo, aunque duran poco tiempo. La de Antístenes, continuada por los cínicos, se prolonga, más o menos fusionada con el estoicismo, hasta muy entrada la era cristiana.

No debieron de ser muy cordiales las relaciones entre los discípulos de Sócrates después de la muerte del maestro. La doxografía nos ha conservado varias anécdotas en que aparece la hostilidad de Antístenes contra Platón. En varios diálogos platónicos se ha querido ver una réplica, o por lo menos alusiones, a sus condiscípulos: por ejemplo, en el *Protágoras* y en el *Sofista*, a Euclides; en el *Filebo*, a Aristipo; en el *Eutidemo*, el

Cratilo y el *Teeteto*, a Antístenes. Pero las referencias no siempre son lo suficientemente claras para excluir toda duda.

Las escuelas más opuestas entre sí son las de Antístenes y Aristipo. Pero tanto en la una como en la otra podemos apreciar rasgos auténticos de la personalidad socrática. En la de Aristipo podemos ver la tendencia de Sócrates al hedonismo y su procedimiento utilitarista, que aparecen claramente en los testimonios de Jenofonte y en los primeros *Diálogos* de Platón; y en la de Antístenes—que, dentro de sus excentricidades, es quizá la que más se aproximó al ejemplar de vida socrática—, su austeridad de vida y su alta estima de la virtud, considerada como la cosa más preciosa del mundo.

En sus métodos de enseñanza y hasta en sus doctrinas los socráticos «menores» están más cerca de los sofistas que de Sócrates y de Platón. Adoptan una actitud sensista y empirista, rechazando no sólo las ideas de Platón, sino toda clase de conceptos universales, en contra de la típica preocupación socrática. Desdeñan las ciencias teóricas y cultivan preferentemente el tema práctico del bien, de la virtud y de la felicidad. En Política, los cínicos, con su cosmopolitismo, reflejan mejor que Platón y Aristóteles la profunda transformación que se produce en el mundo helénico después de las conquistas de Alejandro, rebasando el estrecho concepto de la *polis* tradicional, que aquéllos continúan todavía manteniendo.

No es posible apreciar bien su valor, pues apenas queda nada de sus escritos y porque sus escuelas quedaron eclipsadas muy pronto ante el vigor de la Academia y del Liceo, y después por el estoicismo y el epicureísmo.

I. Escuelas de Elis y Eretria

La primera fue fundada por Fedón, noble ciudadano de Elis, que fue hecho prisionero al ser tomada su ciudad por los atenienses y comprado y libertado por Critón [3]. Fue muy estimado de Sócrates, después de cuya muerte se retiró a su ciudad natal. Se han perdido sus dos diálogos *Zopyro y Simón* [4]. En sus doctrinas parece que daba gran importancia al poder reformador de la educación y de la virtud, poniendo a Sócrates por ejemplo [5]. Tuvo por discípulos a *Pleistanos*, *Moschos* y *Archipylos*.

Menedemo de Eretria (h.339/7-265/278) conoció en Megara a Asclepíades de Fliunte, discípulo de Estilpón, y en Elis

[3] *Fedón* 59c; *Teeteto* 142c; D. Laercio, II 9,105.
[4] Fragmentos en Séneca, *Ep.* 94,41.
[5] D. Laercio, II 9,106.

a Moschos y Archipylos, a quienes sucedió en la dirección de la escuela, que trasladó a su patria a fines del siglo IV.

No se conserva ningún escrito. Fue muy hábil en la Dialéctica, a la manera de los megáricos. Enseñaba una moral muy severa. Identificaba el Ser y el Bien, la Virtud y la Ciencia, y defendía la unidad de la virtud. Solamente existe una virtud intelectual, que es la Sabiduría, de la cual las demás no son sino diferentes nombres [6].

II. Escuela megárica

Fundada por Euclides (h.450-340), natural de Megara. Después de la muerte de Sócrates retornó a su patria acompañado de un grupo de socráticos, entre los que iba Platón. Solamente se conserva un fragmento de una carta a un hermano suyo, en que le aconseja dominar la cólera [7].

Combinaba las doctrinas socráticas con las eleáticas, fusionando el Bien de Sócrates con el Ser uno e inmutable de Parménides, quizá con el propósito de buscar una base ontológica a la moral de su maestro. Con ese Ser-Uno-Bien identificaba asimismo la verdad, la sabiduría, la inteligencia y Dios, considerando todas estas cosas nada más que como distintos nombres de una misma realidad. Negaba la pluralidad de las cosas y el movimiento. Lo que se mueve y cambia no existe. El movimiento es lo contrario al Bien, que es inmutable. La verdad no puede conocerse por los sentidos, sino solamente por la razón. No hay más que una sola virtud, aunque se designe con distintos nombres [8].

Combatió las Ideas de Platón, quien, al parecer, le contestó en el *Sofista*, refutando el eleatismo. Sustituyó el procedimiento socrático de disputa por analogías, adoptando el eleático de reducción al absurdo, sacando consecuencias de las afirmaciones del contrario.

Los megáricos fueron muy aficionados a las disputas, abusando de la erística hasta convertir la Filosofía en un formalismo ridículo.

Nada sabemos de *Ichtyas*, su discípulo y sucesor, como

[6] D. Laercio, II 17,125-144. «A Menedemo... Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur» (Cicerón, *Acad.* 2,42,129).

[7] D. Laercio, II 10,106.

[8] Aristóteles, *Met.* IX 3,1046b29; Cicerón, *De fato* 17; Platón, *Sofista* 246-248. Μίαν (ἀρετὴν) πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην (D. Laercio, VII 161).—«Euclides id solum bonum esse dicebat, quod esset unum et simile et idem semper» (Cic., *Acad.* II 42).

tampoco de *Pasicles, Dioclides* y *Brysson*. La figura más destacada de la escuela fue su tercer jefe, ESTILPÓN (h.380/370-300/290), natural de Megara y oyente de Antístenes en Atenas, donde enseñó con gran éxito (h.320), atrayendo numerosos discípulos de otras escuelas. Expulsado por sus irreverencias hacia los dioses, volvió a su patria, donde fue estimado. Tuvo por oyentes al estoico Zenón y al escéptico Pirrón [9].

Fue un gran disputador. Concebía el ser a la manera de los eleátas, como uno, eterno, material, indivisible e inmutable. Los sentidos y la imaginación nos engañan. Solamente podemos confiar en la razón. Combatió las Ideas de Platón. No existen géneros ni especies universales. Solamente existe lo singular actual. «Quien dice *hombre* dice *ninguno*, porque no dice éste ni aquél» [10]. Negaba la predicabilidad de los conceptos, porque si los predicados se identifican con un sujeto, no pueden separarse de él ni aplicarse a otros; y si son distintos, no pueden aplicarse a ese sujeto. Puede decirse: el hombre es hombre, lo bueno es bueno; pero no el hombre es bueno.

En Moral sufrió la influencia de los cínicos, aunque sin incurrir en sus extravagancias y humanizando sus doctrinas. Enseñó la indiferencia hacia los bienes exteriores, la apatía, la insensibilidad y la supresión de todos los deseos como medios para lograr la paz interior a costa de la victoria del sabio sobre sí mismo. Cuando Demetrio Poliorcetes tomó Megara (308) y quiso restituirle lo que hubiera perdido en el saqueo de la ciudad, Estilpón contestó que no había perdido nada porque nadie le había robado su ciencia ni su elocuencia [11]. Bastan la sabiduría y la virtud para proporcionar la felicidad. Desdeñaba el patriotismo y la piedad hacia los difuntos y despreciaba los convencionalismos sociales. Sutilizó mucho en la definición y clasificación de los pecados, distinguiendo entre ἁμάρτημα, ἀποπύγμα, ἀτύχημα, διάπτωμα.

Los discípulos y sucesores de Estilpón exageraron la erística hasta convertir la Filosofía en un puro arte sofístico.

DIODORO († 307). Natural de Jaso. Apodado *Cronos* por Tolomeo Sóter. Murió de pesar por no haber sabido responder a unos argumentos de Estilpón. No admitía la posibilidad ni la potencia. Sólo existe lo actual y presente. De dos cosas contradictorias sólo es posible la que existe actualmente o la que llegará a existir necesariamente. Para demostrar que no existían los posibles empleaba el *Discurso dominador* (κυριεύων).

9 D. LAERCIO, II 11,113-120.
10 D. LAERCIO, II 11,119.
11 D. LAERCIO, II 11,115.

De la negación de la potencia deducía, lo mismo que los eléatas, la unidad del ser y la imposibilidad del movimiento [12].

Eubúlides de Mileto (s.iv). Adversario implacable de Aristóteles. Defendió la unidad y la inmutabilidad del ser, a la manera de los eléatas. Se le atribuyen varios argumentos, con los que trata de demostrar que no existe pluralidad ni movimiento, pues no es posible señalar el tránsito de una cosa a otra ni distinguir lo poco de lo mucho. Quitando o añadiendo unidades, con cada una de las cuales no se forma ni se deshace el todo, sin embargo, de su suma o sustracción se forma o se deshace el todo [13].

Carecen de importancia Asclepíades de Fliunte (h.318) y Alexinos de Elis (s.iv-iii), llamado «elenxinos» por su espíritu disputador. Puede apreciarse la suerte que habría corrido la filosofía griega después de la muerte de Sócrates si además de estas escuelas menores no hubiesen surgido las de Platón y Aristóteles.

III. Escuela cínica

Antístenes (h.444-365 /370). Los cínicos atribuyeron a Antístenes la fundación de su escuela, con el propósito de hacerlo aparecer como eslabón para legitimar su ascendencia socrática. Aunque como verdadero fundador del cinismo debe considerarse a su oyente Diógenes de Sínope.

[12] Epicteto, *Diss.* II 19,1; Sexto Emp., *Adv. Math.* X 85-86.112-117.

[13] Estos argumentos eran los siguientes: El del *mentiroso*: Epiménides afirma que todos los cretenses son mentirosos. Pero Epiménides es cretense. Ahora bien, o miente o no miente. Si miente, los cretenses no son mentirosos. Si no miente, no todos los cretenses son mentirosos. Pero Epiménides es cretense, etc. El del *escondido*, o el *encubierto*: Tú no conoces a esta persona que está cubierta con un velo. Pero esta persona es tu padre. Luego tú no conoces a tu padre. El de *Electra*: Electra conoció y no conoció a su hermano Orestes. Lo conoció porque era su hermano. Pero no lo conoció porque estaba disfrazado. Luego Electra no conoció lo que conoció. El del *sorites* (montón): Un grano de trigo no forma un montón. Si se añade otro, tampoco, y así sucesivamente. Luego nunca llega a formarse un montón, pues de cada vez solamente se añade un grano (Cic., *Acad.* II 49). El del *calvo*: Si se le arranca un pelo a un hombre, no se queda calvo. Si dos, tampoco. Si tres, tampoco... Luego se le pueden arrancar todos los pelos sin que se quede calvo. Idéntico es el de la *cola del caballo*: Si se arranca a un caballo una por una las cerdas de la cola, con cada una de ellas no se queda rabón, pero al fin acaba por quedarse sin cola. Lo mismo significa el de la *pared*: ¿Cuándo se deshace una pared? No cuando los ladrillos están unidos todavía unos a otros, ni cuando se van separando uno por uno. Luego no es posible deshacer una pared (Sexto Emp., *Adv. Math.* X 347). El del *cornudo*: Tú tienes lo que no has perdido. Pero tú no has perdido los cuernos. Luego tú tienes cuernos.

Antístenes fue natural de Atenas. Hijo de padre ateniense y de una esclava tracia [14]. Fue discípulo de Gorgias (después de 427) y ejerció la profesión de rétor, a la manera de los sofistas. Conoció a Sócrates, cuyas lecciones iba a escuchar diariamente desde El Pireo. Asistió a su muerte y exageró su imitación hasta el ridículo, mereciendo el apodo de Sócrates demente (Σωκράτης μαινόμενος). Sólo quedan escasos fragmentos de sus obras [15].

Enseñaba en el gimnasio *Kynosargés* (sepulcro del perro), donde, bajo la advocación de Heracles, se reunían los proletarios atenienses y los extranjeros de baja condición. De aquí podría derivarse el calificativo de *cínicos* (perros = κύνες) con que más tarde fueron designados los continuadores de la tendencia iniciada por Antístenes. Es de notar que Aristóteles, que trata a Antístenes con mucha dureza, no emplea todavía esa denominación.

Dio a su enseñanza un tono agresivo, irónico e insolente. Se burlaba de la democracia ateniense y de las costumbres de sus contemporáneos [16]. Despreciaba las artes, la Dialéctica y toda ciencia que no tuviera una utilidad práctica para conseguir la virtud y la felicidad. Escribió contra Platón el diálogo Σάθων, rechazando la teoría de las Ideas [17]. Platón, a su vez, le acusa de haber traicionado la doctrina de Sócrates [18].

1. *Ontología*.—Negaba los conceptos universales y solamente admitía la realidad de lo particular y concreto. No existe más que lo que puede ser percibido por los sentidos. El pensamiento se reduce a palabras. De las cosas solamente puede decirse su nombre propio, que es único para cada una. Tampoco se les puede aplicar ningún predicado. Puede decirse que «el hombre es hombre», pero no que «el hombre es bueno, malo», etc. [19] Tampoco pueden definirse las esencias de las cosas ni sus primeros elementos, pues la definición es un discurso largo. Solamente puede decirse a qué son semejantes, v.gr.: la

[14] D. LAERCIO, VI 1.

[15] WINCKELMANN, *Antisthenis Fragmenta* (Zürich 1842); MULLACH, II 261-293; HUMBLÉ, J., *Antisthenis Fragmenta* (Gante 1931).

[16] Los atenienses no se distinguían de los caracoles y de los saltamontes, porque, según la tradición, eran hijos de la tierra. Les recomendaba que votaran que los burros se hicieran caballos, de la misma manera que ellos sacaban generales con sus votos a hombres sin instrucción (D. LAERCIO, VI 1; VI 8).

[17] SIMPLICIO, *In Cat.* 208,29. Diógenes Laercio atribuye esta misma anécdota a Diógenes de Sínope (VI 53).

[18] Pone de relieve su vanidad en la famosa frase: «Veo el orgullo de Antístenes a través de los agujeros de su manto» (*Sofista* 246a; *Teeteto* 155e; D. LAERCIO, VI 5,36).

[19] *Sofista* 251b.

plata es semejante al estaño. Los compuestos pueden definirse, pero sólo enumerando los elementos que entran en su composición [20].

El pensamiento se reduce a palabras, que son materiales. El juicio y el raciocinio son imposibles, pues no se puede pasar de unos atributos a otros, ya que los atributos de cada cosa se identifican con su nombre propio. Cuando se habla no es posible el error, la falsedad ni la contradicción, pues cada palabra no expresa más que una cosa, y esa cosa siempre es verdadera [21]. Tampoco cabe la discusión, porque cuando dos discuten, o piensan la misma cosa, y entonces están de acuerdo, o piensan cosas distintas, y en ese caso tampoco es posible la discusión.

2. *Etica.*—La Moral de Antístenes es una exageración del aspecto negativo de la doctrina de Sócrates. Se proponía el fin práctico de conseguir la felicidad, y la hacía consistir en una vida tranquila, lograda mediante el ejercicio de la virtud, que es el único bien.

Es difícil distinguir la doctrina propia de Antístenes de la de los cínicos, que tomaron su nombre por bandera. Pero sí parece cierto que éstos exageraron hasta la grosería algunos rasgos de su predecesor. Y tanto en uno como en los otros perdura la misma imprecisión acerca del concepto de virtud, que, como Sócrates, nunca llegaron a definir con claridad.

La virtud basta por sí misma para proporcionar la felicidad (αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν). Puede enseñarse y aprenderse. Pero más que con teorías se alcanza con el ejercicio (ἄσκησις), con el esfuerzo (πόνος) y sobre todo con la imitación de los sabios. Para Antístenes el modelo perfecto era Sócrates, cuya fortaleza de ánimo (σωκρατικὴ ἰσχύς) consideraba suficiente para la virtud [22].

El ideal del sabio es la autosuficiencia, la independencia, que se logra con el dominio de sí mismo [23]. El sabio no debe dejarse dominar por el atractivo de las riquezas ni de los placeres. El que se deja dominar por sus pasiones es como el que monta en un caballo desbocado, que no va a donde él quiere, sino a donde éste le arrastra [24]. «Los hombres tienen su riqueza y su pobreza, no en las cosas, sino en el alma» [25]. Combatió

[20] Aristóteles, *Met.* V 29,1024b32.
[21] *Met.* VIII 3,1043b24; *Teeteto* 201c.
[22] *Eutidemo* 283e; *Cratilo* 429c.
[23] D. Laercio, VI 1,11.
[24] Luciano, *Cynicus* 18.
[25] Jenofonte, *Banquete* 4,34.

duramente a Aristipo, que ponía la felicidad en el placer: «Preferiría volverme loco antes que ser presa del placer» [26]. «Si tuviera a Afrodita en mi poder, la acribillaría a saetazos» [27].

Condenaba la guerra, la política, las ambiciones y luchas entre los ciudadanos. Su ideal era la vida «natural», sin Estado, ni instituciones sociales, sin familia, con amor libre y comunismo de mujeres y sin el cuidado de la educación de los hijos. Para el sabio no hay patria, ni leyes, ni familia, ni diferencia de clases. Sus hermanos y parientes son todos los hombres.

Rechazaba los dioses nacionales de la religión oficial. «Los dioses son muchos según la ley, pero uno según la naturaleza» [28]. El mejor culto de ese Dios no son los templos, ni las oraciones, ni los sacrificios, sino la virtud [29].

El verdadero padre del cinismo es DIÓGENES (413-324?). Natural de Sínope, en las costa del mar Negro. Hijo de un falsificador de moneda. Huyó de su patria y se refugió en Atenas. Por sus extravagancias, con las que dio a la Filosofía un tono desgarrado y populachero, llevado hasta extremos repulsivos, mereció el calificativo de «can» (κύων). Acentuó la indiferencia de Antístenes, convirtiéndola en desprecio de todas las cosas convencionales y artificiales. Hacía gala de practicar una vida rigurosamente «natural», imitando a los animales, contraponiendo la vida de éstos y la de los bárbaros a la de los griegos. Andaba sucio y desgreñado, sin lavarse ni afeitarse. No usaba túnica, y por todo vestido llevaba un manto doble (tribón), un palo y un zurrón de mendigo, indumentaria que llegó a ser una especie de uniforme de los filósofos. Comía carne cruda. Bebía en un pequeño cubilete, hasta que viendo a un niño beber en la palma de la mano arrojó su vaso como cosa innecesaria. Tenía un tonel por habitación. Despreciaba todo pudor y satisfacía sus necesidades en cualquier lugar [30]. De esta manera pretendía endurecer su cuerpo por medio de las privaciones y la fatiga, para lograr la libertad completa del espíritu con la indiferencia hacia todas las cosas, en lo cual ponía la virtud y la felicidad. Tomó por modelo a Heracles, «a cuya semejanza he domado fortísimos atletas y bestias ferocísimas: la ignominia, la ira, el temor, el deseo, el placer, que es el más cruel y engañoso de todos» [31].

[26] D. LAERCIO, VI 1,3.
[27] CLEMENTE, *Stromata* II 406,6.
[28] MÜLLER, *Antisth. Frag.* 24.
[29] CICERÓN, *De nat. deor.* I 13,32.
[30] D. LAERCIO, VI 2,20ss.
[31] DIÓN CRISÓST., *Orat.* IX (ed. Armin, I 105).

Para demostrar su desprecio hacia sus conciudadanos, salió en pleno día por las calles de Atenas con una linterna en la mano «buscando un hombre». Frecuentaba la compañía de malvados y prostitutas, diciendo que «los médicos están en compañía de los enfermos y no se contagian» [32]. Se mofaba de las ciencias, de las artes, de la religión y de todas las instituciones sociales. Sólo admitía la «educación» cínica, que es «para los jóvenes, prudencia; para los viejos, consuelo; para los pobres, riqueza, y para los ricos, ornato» [33].

El cinismo no es un sistema filosófico, pues carece de fondo doctrinal positivo. Es más bien un movimiento esencialmente negativo, subversivo y demoledor, de oposición a todos los valores sociales y culturales, a los refinamientos y complicaciones de la vida ciudadana, que trata de sustituir por la pretendida sencillez de la vida «natural». Los cínicos, basándose en la contraposición de los sofistas entre lo «natural» y lo «civil», se anticiparon a las apologías roussonianas de la vida salvaje, pero sin su carácter sentimentaloide. Para ellos, el «sabio» debe ser insensible a todo, menospreciar los respetos humanos y las opiniones comunes, libertarse de todos los deseos y de todas las necesidades. Debe ser absolutamente libre, y para ello debe retornar a la vida natural, prescindiendo de todas las leyes civiles y de todos los artificios sociales, que no son más que convencionalismos, de donde provienen las luchas políticas, las ambiciones y las guerras.

Todos los hombres son hermanos, y no debe haber distinción de clases sociales, ni menos aún esclavos [34]. El sabio no debe tener familia ni preocuparse del cuidado de la mujer y de los hijos, que deben ser comunes [35]. El sabio no tiene más patria que el mundo. Diógenes se calificaba a sí mismo de κοσμοπολίτης [36].

Los cínicos, más que filósofos, fueron agitadores populares, que no combatían con argumentos racionales ni oponiendo su doctrina a otras escuelas, sino con las armas de la ironía, del ingenio mordaz, de la burla muchas veces soez, de las gracias salpicadas de sal gorda (παρρησία). Unían su ostentosa austeridad de vida conforme a la «naturaleza» con la impudencia más desvergonzada (ἀναίδεια), y con un descarado hedonismo. Combinaban su desprecio hacia el vulgo con un orgulloso sentimiento de la autarquía del sabio. Pero el cinismo no tuvo tampoco el carácter de una revolución social proletaria. Sus

[32] D. Laercio, VI 6.
[33] D. Laercio, VI 2,68.
[34] Aristóteles, *Polit.* I 3,1253b20.
[35] D. Laercio, VI 2,72.
[36] D. Laercio, VI 2,63.

representantes fueron considerados más bien como tipos pintorescos, cuyas extravagancias y ridiculeces no fueron tomadas demasiado en serio.

3. A la secta cínica pertenecieron en el siglo IV ONESÍCRITO [37], que fue en la expedición de Alejandro Magno; CRATES DE TEBAS, que arrojó sus riquezas al mar y se casó con la hermosa Hiparquía [38]; MÓNIMO DE SIRACUSA [39], FILISCO y METROCLES DE MARONEA, hermano de Hiparquía [40].

En el siglo III está representada por BIÓN DE BORÍSTENES [41], MENIPO DE GADARA [42], MENEDEMO DE PIRRA [43], y por los poetas FÉNIX DE COLOFÓN, CERCIDOS DE MEGALÓPOLIS (h.287) y TELES (h.240).

Después de un período de eclipse, en que se confunde con el estoicismo, vuelve a resurgir en el siglo I antes de Jesucristo con MELEAGRO DE GADARA, y después de nuestra era se continúa con DEMETRIO (s.I), DIÓN CRISÓSTOMOS o de PRUSA (nace 40 p. J. C.), AGATÓBULO, DEMONAX DE CHIPRE (h.180), ENOMAO DE GADARA (s.II), MÁXIMO DE EFESO (s.II). Luciano ridiculiza a PEREGRINO PROTEO, de Parium (s.II). Aún dura el cinismo hasta MÁXIMO DE ALEJANDRÍA (h.380) y SALUSTIO (s.V), mencionado por Simplicio como postrer representante de esta tendencia.

IV. ESCUELA CIRENAICA

Fue fundada por ARISTIPO (h.435-360), natural de Cirene, colonia dórica en Libia. Llegó a Atenas hacia 416. Asistió a las lecciones de Protágoras y ejerció la enseñanza como sofista. Conoció a Sócrates, formando parte de su círculo hasta la muerte del maestro, después de la cual abandonó Atenas y abrió escuela en su patria. Viajó por Egina, Siracusa, donde vivió en la corte de Dionisio, muriendo al parecer en Lípari. No se conserva nada de sus obras: *Historia de Libia*, seis *Diatribas* y veinticinco diálogos [44].

Aristipo marca una orientación doctrinal contrapuesta a la de Antístenes, de quien fue enemigo. Tampoco simpatizó con Platón, quien lo llamaba «el refinado». Su actitud filosófica

[37] D. LAERCIO, VI 4,84.
[38] D. LAERCIO, VI 5,85; MULLACH, *Fragm. Phil. Graec.* II 331-341.
[39] D. LAERCIO, VI 3,82.
[40] D. LAERCIO, VI 6,94-96.
[41] MULLACH, *Fragm. Phil. Graec.* II 423-429.
[42] D. LAERCIO, VI 8,99.
[43] D. LAERCIO, VI 9,102.
[44] D. LAERCIO, II 8,65-104.

está inspirada por el desdén—de abolengo socrático—hacia la Lógica, la Física y las Matemáticas, que consideraba inútiles, porque en ellas no se habla de bienes ni de males[45]. Solamente le preocupa la cuestión práctica de hallar la felicidad en la presente vida, tomando como base una orientación esencialmente materialista, sensista, relativista y fenomenista, que más que a las enseñanzas socráticas corresponde a las doctrinas sofísticas de Protágoras y Pródicos.

1. *Ontología.*—Según Aristipo no hay nada absoluto. Todo es relativo. No existe ningún criterio universal de verdad válido para todos los hombres. Solamente existen criterios individuales para cada uno, que consisten en la sensación, la cual se reduce a puro movimiento mecánico. Solamente percibimos apariencias, pero no sabemos lo que hay debajo de ellas. Los objetos, para nosotros, no son más que agrupaciones de sensaciones. No no engañamos respecto a las sensaciones que experimentamos. Pero sí cuando por ellas pretendemos juzgar de lo que son en sí mismas las cosas exteriores. Los nombres comunes que utilizamos no tienen más que un valor convencional[46].

2. *Etica.*—A esta ontología sensista y relativista corresponde su doctrina del Bien, en la que defiende un hedonismo mucho más grosero y radical que el de Epicuro. La vida práctica debe regularse por las sensaciones. Pero hay que saber distinguir y elegir entre ellas. Las sensaciones se dividen en agradables, dolorosas e intermedias. Las primeras son buenas, las segundas malas y las terceras indiferentes, porque no causan placer ni dolor[47].

El sumo Bien de la vida consiste en el placer sensible y actual, que es un movimiento dulce, suave y ligero, a diferencia del dolor, que es un movimiento violento. El placer no debe ser simplemente imaginado como futuro, ni tampoco basta el placer pasado, recordado por la memoria, sino que debe ser actual, experimentado en el momento presente (παρὸν πάθος)[48].

Como los placeres corporales son los más intensos, son, por lo tanto, los más deseables, y deben preferirse a todos los demás[49]. No importa la causa de donde pueda provenir el pla-

[45] Aristóteles, *Met.* III 2,996a32.
[46] Sexto Emp., *Adv. Math.* VII 191-195.
[47] D. Laercio, II 8,87-88. La fórmula del cálculo utilitarista de los placeres aparece ya en Sócrates: ... ἡ δ'ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἥδεσθαι ποιεῖ (*Mem.* IV 5,9).
[48] D. Laercio, II 8,89-95.
[49] Cicerón, *De off.* 3,116.

cer, pues es un bien natural que no debe sujetarse a las leyes establecidas convencionalmente por los hombres.

La sabiduría y la virtud consisten en buscar los medios para procurarse la mayor cantidad posible de placer. No existe más que la vida presente, y el «sabio» debe aprovecharla para disfrutar de ella lo más posible mientras dure [50].

Uno de los pocos vestigios socráticos que quedan en Aristipo es el concepto de la razón reguladora de la vida. La vida práctica debe ser regida por la prudencia. Pero le da un sentido puramente utilitarista, de cálculo, para discernir en cada momento los placeres que pueden proporcionar un goce más intenso, sin mezcla de dolor, y para prever las posibles consecuencias desagradables.

Como todo es relativo y contingente, el sabio debe acomodarse a las circunstancias. Pero manteniendo siempre su libertad interior y su tranquilidad. Debe dominar los placeres y no dejarse dominar por ellos (ἔχω, οὐκ ἔχωμαι) [51].

Lo mismo que los sofistas, contraponía la *naturaleza* (φύσις) a las *leyes* establecidas por los hombres (νόμοι). Nada es por naturaleza justo ni injusto, honesto ni torpe. Esas son distinciones convencionales que provienen de las leyes positivas de cada ciudad [52]. No obstante, la prudencia aconseja que el sabio acomode su conducta a las costumbres establecidas, especialmente a las leyes penales. Patria, matrimonio y familia son también convencionalismos de los cuales el sabio no se debe preocupar.

Aristipo adoptaba la misma actitud de indiferentismo religioso que hemos visto en Protágoras, y que acentuarán todavía más sus sucesores Evemero y Teodoro el Ateo. Los dioses no intervienen en los asuntos humanos. La religión es cosa que les atañe a ellos y no a los hombres.

Como continuadores de la tendencia de Aristipo se citan su hija ARETA y su nieto ARISTIPO EL JOVEN, apellidado *metrodídaktos* (educado por su madre); ETIOPS DE TOLEMAIDA, ANTÍPATRO DE CIRENE, EPITÍMIDES DE CIRENE, PARÉBATES, TEODORO EL ATEO, HEGESÍAS y ANNÍCERIS. Especialmente los tres últimos continúan la escuela, pero introduciendo modificaciones en la doctrina [53].

TEODORO (s.IV-III). Hijo de Aristipo el Joven y maestro de Bión de Borístenes. Parece que fue expulsado de Atenas

[50] D. LAERCIO, II 8,75.
[51] D. LAERCIO, II 8,93.
[52] D. LAERCIO, II 8,86ss.
[53] CICERÓN, *De nat. deor.* I 1,2.

por haber negado no sólo la existencia de los dioses de la mitología, sino de toda divinidad. Fue apodado *el ateo.* Consideraba los dioses como convencionalismos humanos o invenciones para atemorizar a los hombres que no son capaces de regir su vida por la razón [54]. En su doctrina moral tiene muchas coincidencias con los cínicos. El placer no es el sumo bien, sino cuando va acompañado de la ciencia y de la prudencia que deben regularlo. La ciencia es lo más agradable, y es deseable por sí misma. El sumo mal es la estulticia. Nada hay torpe ni honesto por naturaleza. El sabio, si llega la ocasión, puede cometer hurtos, adulterios y sacrilegios, que sólo son cosas malas en la opinión de los ignorantes [55].

El sabio no necesita amigos. Es independiente y se basta a sí mismo. Para ser feliz es preciso libertarse de la patria. La única patria del sabio es el Universo [56]. Lo mismo da pudrirse encima que debajo de la tierra [57].

Aunque no sea del todo cierto que Evemero de Messenia (h.317-297) haya pertenecido a la escuela cirenaica, sin embargo, su escrito ἱερὰ ἀναγραφή significa también una actitud negativa frente a la religión. Evemero no negaba la existencia de toda divinidad. Pero explicaba el origen de los dioses de la mitología atribuyéndolo al hecho de que algunos hombres antiguos, ilustres por su sabiduría, por su poder o por sus hazañas, habían llegado a ser considerados como divinidades [58].

Hegesías (s.iv-iii) se caracterizó por su actitud negativa y pesimista ante el problema del bien. Consideraba imposible la felicidad, por los muchos males que afligen tanto al cuerpo como al alma. El placer no es más que ausencia de dolor. El sabio, más que en buscar bienes, debe esforzarse por evitar los males. Debe permanecer indiferente ante todas las cosas, incluso ante la misma vida. Enseñaba la inmortalidad del alma,

[54] D. Laercio, II 8,99.

[55] D. Laercio, II 8,99.

[56] Cicerón, *Tusc.* I 102.

[57] Mullach, *Fragm. Phil. Graec.* II 430-438.

[58] D. Laercio, II 8,94-96; Cicerón, *Tusc.* I 34,83. Evemero puede considerarse como precursor de la literatura utópica, que tanta difusión alcanzara en el Renacimiento. Su *Crónica sagrada* es una narración en forma novelesca, en que se refiere su viaje a la isla de *Panquea,* en el océano Indico, que estaba organizada en régimen colectivista. En ella refiere Evemero que halló una inscripción donde se explicaba el origen humano de los dioses. *Urano* había sido un rey, docto en astronomía, que introdujo la adoración de los astros. *Zeus,* su nieto, había sido un gran conquistador, que después de su muerte fue considerado como dios. En forma semejante explicaba el origen de las demás divinidades de la mitología.

pero aconsejaba la muerte, pues solamente en ella se puede encontrar la verdadera tranquilidad. De aquí provino su apodo de «aconsejador de la muerte» (πεισιθάνατος).

Aconsejaba la benevolencia hacia los demás, pues el que peca no lo hace voluntariamente, sino arrastrado por la pasión. No se debe odiar al pecador, sino educarlo. No obstante, el sabio no debe hacer nada por los demás, sino sólo por sí mismo, pues debe estimarse a sí por encima de todas las cosas.

Sus discursos aconsejando la muerte parece que fueron causa de tal cantidad de suicidios en Alejandría, que Tolomeo Lago tuvo que expulsarlo de la ciudad. Parece que él mismo puso en práctica sus propias teorías [59].

ANNÍCERIS (h.300-280), que no debe confundirse con su homónimo que rescató a Platón, representa una actitud contraria a la de Hegesías. Revaloriza el aspecto positivo del bien. El placer no consiste solamente en la ausencia del dolor, sino en algo real. El placer proviene de la acción. No hay un fin general para toda la vida, sino tantos fines particulares cuantas sean las acciones, a cada una de las cuales le corresponde su propio placer. Pero éste no hay que buscarlo solamente en las acciones propias de los sentidos, sino principalmente en cosas superiores, como son el amor, la amistad y el trato social. La amistad debe cultivarse, no sólo por el interés, sino incluso cuando exija sacrificios, que deben sufrirse de buena gana por los amigos. Deben fomentarse los sentimientos de gratitud, de piedad y de reverencia hacia los padres y el servicio de la patria, en todo lo cual se hallan placeres preferibles a los que provienen de los sentidos.

BIBLIOGRAFIA

MULLACH, F. G. A., *Fragmenta philosophorum Graecorum* vol.2 y 3 (París 1864).
NESTLE, W., *Die Sokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben* (Jena 922).
DÜMMLER, F., *Akademica. Beiträge zur Literatur Geschichte der Sokratischen Schülen* (Giessen 1889).
ROTTA, P., *I Socratici minori* (Brescia 1943).

Escuela megárica

APELT, O., *Stilpon*: Rhein. Mus. 53 (1898) 621-625.
DEYS, F., *De megaricorum doctrina* (1827).
DIÓGENES LAERCIO, II 105-120.
FRITZ, K. VON, *Megariker* (R. E. Pauly-Wissowa).
GILLESPIE, C. M., *On the Megarians*: Archiv für Gesch. der Philos. 24 (1911) 218-241.

59 D. LAERCIO, II 8,96-97; CLEM. ALEX., *Strom.* 2,21-130.

HENNE, P. W., *L'École de Mégare* (París 1843).
LEVI, A., *Le dottrine filosofiche della Scuola di Megara*: R. Ac. dei Lincei, s. 6.ª vol.3 fasc.5-6 p.463-499.
MALLET, C., *Histoire de l'École de Mégare et des Écoles d'Élis et d'Éretrie* (París 1845).

Escuela de Elis-Eretria

DIÓGENES LAERCIO, II 105 (Fedón); II 125-144 (Menedemo y Asclepíades).
FRITZ, K. VON, *Phaidon*: R. E. Pauly-Wissowa (1938).
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Phaidon von Elis*: Hermes 14 (1897) 187-193.476-477.

Escuela cínica

BERNAYS, J., *Lucian und die Cyniker* (Berlín 1879).
DIÓGENES LAERCIO, VI 1ss.
DUDLEY DONALD, R., *A History of Cinism, from Diogenes to the 6th Century* (Londres 1937).
EWALD, O., *Zur Psychologie des Cynikers*: Logos 5 (1915).
FARRAND SEYRE, *Greek Cynicism and Sources of Cynicism* (1948).
GEFFCKEN, J., *Kynika und Verwandtes* (Heidelberg 1909).
GOMPERZ, TH., *Die Kyniker*: Cosmopolis, sept. 1897.
ROTTA, P., *I Cinici* (Brescia, La Scuola, s.f.).

Antístenes

DIÓGENES LAERCIO, VI 1ss.
DÜMMLER, F., *Anthistenica* (Halle 1882).
FESTUGIÈRE, A. J., *Anthistenica*: Rev. des Sc. philos, et théol. 21 (1932) 345-376.
GILLESPIE, C. M., *The Logik of Antistenes*: Archiv f. Gesch. der Philos. (1913).
HUMBLÉ, J., *Anthistenis Fragmenta* (Gante 1931-1932).
KESTERS, H., *Antisthénes, de la Dialectique, étude critique et éxégetique sur le 26 discours de Thémistius* (Lovaina 1935).
MULLACH, II 261-293.
ROSTAGNO, L. A., *Le idée pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene* (Torino 1904).
WINCKELMANN, A. G., *Anthistenis Fragmenta* (Zürich 1842).
ZUCCANTE, G., *Antistene. Antistene nei Dialoghi di Platone*: Rendiconti, Ist Lombardo, s. 2.ª vol.49 (1916).

Diógenes de Sínope

FRITZ, K. VON, *Antistene e Diogene*: Studi italiani di Filologia classica (Firenze-Roma 1927) 133ss.
— *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*: Ph. S., Bd.18,2 (Leipzig 1926).
GOETTLING, K. W., *Diogenes der Kyniker, oder die Philosophie des griechische Proletariats* (Halle 1851).
LEVÊQUE, CH., *La vie socratique et la vie cynique*: Séances et travaux de l'Acad. des Sc. Mor. et Pol. 127 (1887) 199-221.
MULLACH, II 294-330.

SCHWARTZ, E., *Diogenes der Hund und Krates der Kyniker:* Charakterköpfe aus der antiken Litteratur, 2 Reihe, 1-26.
SAYRE, F., *Diogenes of Sinope* (Baltimore 1938).
ZUCCANTE, G., *Diogene:* Accad. Lincei (1914).

Escuela cirenaica

COLOSIO, J. B. L., *Aristipo di Cirene* (Torino 1925).
DIÓGENES LAERCIO, II 65-104.
DÜMMLER, F., *Akademica* I p.166-188.
MULLACH, II 397-438.
NATORP, P., *Aristipp in Platons Theaitet:* Archiv für Gesch. der Philos. II (1890) 347-362.
RAFFO MAGNASCO, B., *El hedonismo cirenaico:* Sapientia 16 (Bs. Aires 1961) 7-22.
STENZEL, J., *Kyrenaiker:* R. E. Pauly-Wissowa (1924).
WENDT, A., *De Philosophia cirenaica* (Gottingen 1841).
WIELAND, C. M., *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (Leipzig 1800-1802) 4 vols.
ZUCCANTE, G., *I Cirenaici* (Ist. Lombardo, 1916).

Evemero

DUMÉRIL, A., *Evhèmère et l'évhèmerisme:* Mém. de l'Acad. des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse, IX serie V (1893) 476-488.
GILS, P. J. M. VAN, *Quaestiones euhemereae* (Amsterdam 1902).
MULLACH, II 430-438.
NÉMETHY, G., *Euhemeri reliquiae* (Budapest 1889).

PARTE III

Platón

CAPITULO XI

Vida y obras

1. **Vida.**—Nació en Atenas (429), o en Egina, de familia nobilísima, perteneciente a la más alta aristocracia, que por su padre, Aristón, se remontaba a Codro, y por su madre, Perictiona, a Solón. Tuvo dos hermanos, Glaucón y Adimanto, que figuran como personajes en la *República*, y una hermana llamada Potona, que fue madre de Espeusipo. Su nombre propio era Aristocles, pero prevaleció el apodo de «Platón» (πλατύς, πλάτος) con que le calificó su profesor de gimnasia por la anchura de sus espaldas [1].

Poco antes de nacer Platón acababa de estallar la desgraciada guerra del Peloponeso (431), que tan profunda influencia había de tener en los destinos de Atenas, y en la cual tomó parte como soldado (409).

Recibió una educación esmeradísima, como correspondía a su alta categoría social. Estudió matemáticas y música y cultivó la poesía, si bien se cuenta que después de haber leído a Homero arrojó al fuego sus primeros ensayos poéticos. En Filosofía recibió sus primeras lecciones de Cratilo, mediocre seguidor de Heráclito [2]. Pero lo que decidió su vocación como filósofo fue su encuentro con Sócrates, cuando Platón contaba unos veinte años (hacia 407). Desde entonces permaneció en su compañía hasta la muerte del maestro, más como amigo que como simple discípulo.

Después de la muerte de Sócrates (399), bien sea por correr peligro como amigo suyo o por sus relaciones con sus parientes Critias y Cármides, que habían pertenecido al grupo de los Treinta Tiranos, Platón se ausentó de Atenas, refugiándose en Megara con un grupo de socráticos, donde fueron recibidos por Euclides [3]. Debió de permanecer allí poco tiempo, pues

[1] D. Laercio, III 4.
[2] Aristóteles, *Met.* I 6,987a32.
[3] D. Laercio, III 6.

partió para un largo viaje por Creta, Egipto y Cirene, regresando a Atenas probablemente hacia el año 396.

Entre esta fecha y su primer viaje a la Magna Grecia debe colocarse la composición de sus primeras obras: *Apología, Critón, Laques, Hippias menor* (II), *Gorgias, Alcibíades I, Menón, Ion, Hippias mayor* (I), *Cratilo, Eutifrón, República I.*

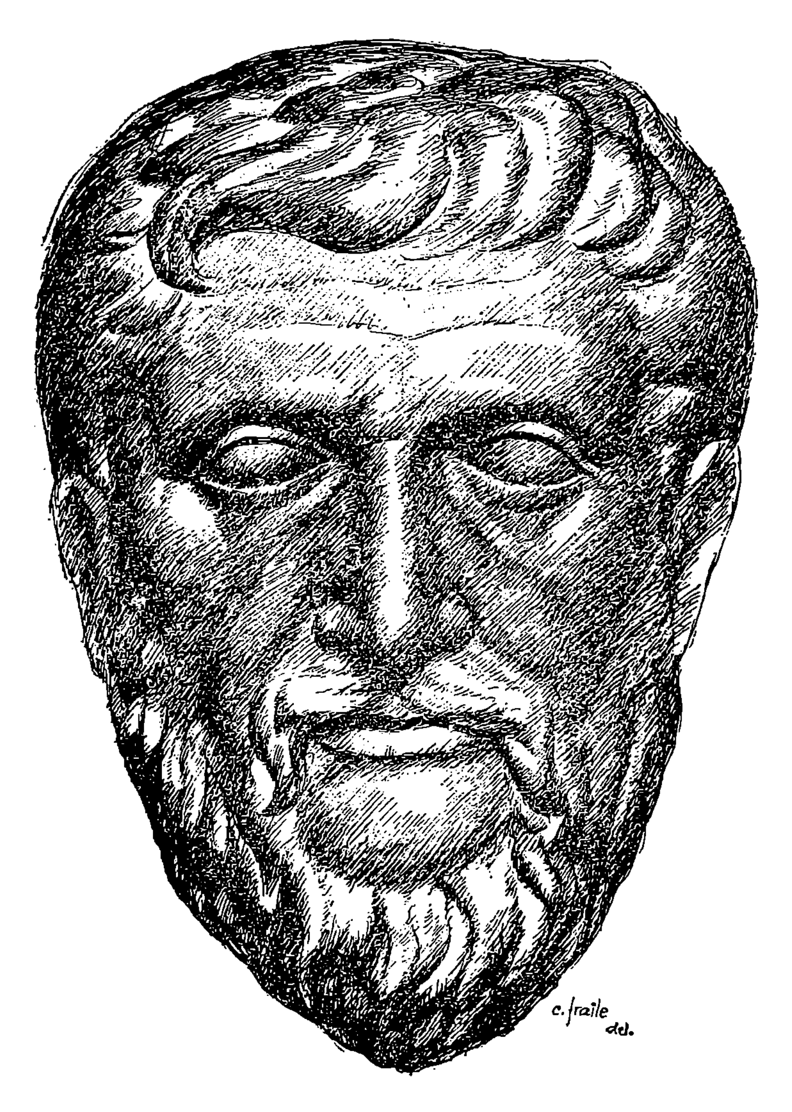
Poco después de 390 salió para un segundo viaje, en que visitó la Magna Grecia, entablando relación con los centros pitagóricos. En Tarento conoció a Arquitas, con quien contrajo estrecha amistad. Pasó después a Sicilia (388), haciéndose amigo de Dión, cuñado del tirano de Siracusa Dionisio I el Viejo, que había logrado someter toda la isla a su dominio. Pero lejos de lograr sobre éste la influencia que esperaba Dión, el filósofo incurrió en su desagrado. Dionisio permitió que Platón abandonara Siracusa, pero dio órdenes secretas a Polis, jefe de una embajada espartana en cuya nave regresaba el filósofo, para que lo desembarcara en la isla de Egina, entonces en guerra con Atenas, y lo pusiera en venta como esclavo [4]. Por fortuna fue reconocido por un tal Anníceris, el cual lo compró, poniéndolo en libertad (verano de 387).

Ya en Atenas, abrió escuela en un pequeño terreno a tres kilómetros de la ciudad, cerca de Colono, adquirido, según Diógenes Laercio, con el importe de su rescate, que Anníceris no había querido recibir, y que por su proximidad al templo del héroe Akademos recibió el nombre de Academia (387). Platón permanece en Atenas veinte años, consagrado a la enseñanza en su escuela y a la composición de sus obras. A este período pertenecen las siguientes: *Protágoras, Lisis, Eutidemo, Cármides, Clitofón, Banquete, Fedón, República II-X, Menexeno, Fedro, Teeteto, Parménides.*

Fallecido Dionisio el Viejo (367), le sucedió su hijo Dionisio el Joven, que en un principio parecía más dócil a los consejos de Dión. Ante la insistencia de éste, Platón volvió por segunda vez a Siracusa (primavera de 366). Pero Dionisio se enemistó muy pronto con su tío Dión y lo desterró, con lo cual Platón se encontró en una situación sumamente comprometida [5]. Por fin, pudo salir de Sicilia y regresar a Atenas (366). En este tiempo escribe los diálogos: *Sofista* y *Político*, que deberían haber formado trilogía con otro titulado *Filósofo*, y que Platón no llegó a componer.

Aún volvió a repetir el viaje a Sicilia por tercera vez, en 361, acompañado de los miembros más ilustres de la Academia.

[4] Carta VII 326a.
[5] Carta VII 328b.



Platón. (Holkham Hall.)

Dión seguía en el destierro, pero fueron admirablemente recibidos por Dionisio. No obstante, Platón perdió pronto sus esperanzas, e incluso su vida volvió a hallarse en peligro. Finalmente pudo regresar a Atenas en una nave que le envió su amigo Arquitas de Tarento, el cual tuvo que intervenir enérgicamente.

En 357, Dión, ayudado por los platónicos, dio un golpe de mano con 800 hombres, apoderándose de Siracusa, e instaurando un gobierno de filósofos. Pero poco después fue asesinado por el platónico Callipos (354).

Platón ya no volvió a salir de Atenas. Desde 361 había dejado casi por completo la dirección de la Academia en manos de Heráclides de Ponto. Sus últimos años los consagró a la composición de *Filebo, Timeo, Cruitias* y *Leyes*. «Murió escribiendo», dice Cicerón. Falleció en el aniversario de su nacimiento, siendo enterrado en el jardín de la Academia.

2. **Obras.**—Poseemos actualmente todos los escritos de Platón mencionados por los antiguos. Aristófanes de Bizancio (h.250-180) hizo la primera distribución en cinco trilogías. Dercílides (s.II-I a. J. C.) y Trasilo de Mendes († 36 p. J. C.) los dividieron en nueve tetralogías, en las que figuran mezcladas obras auténticas y espúreas [6].

a) AUTENTICIDAD.—En el siglo pasado la crítica fue excesivamente severa, y en no pocos casos arbitraria. Interpretando el contenido doctrinal conforme a esquemas trazados más o menos *a priori*, y rechazando todo cuanto no se ajustaba a sus ideas preconcebidas, los críticos pusieron en tela de juicio la autenticidad de la mayor parte de los *Diálogos*. Apenas quedó alguno libre de objeciones. *Ast* redujo a catorce el número de los auténticos [7]. *Schaarsmidt*, a nueve [8]. *Windelband, Ueberweg, Socher* y *Huit* pusieron en duda el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político* [9]. Pero ninguno fue tan radical como *Krohn*, que redujo a la *República* la obra auténtica de Platón [10].

La crítica moderna es más moderada, admitiendo la auten-

[6] UEBERWEG, p.199.

[7] AST, F., *Platons Leben und Schriften* (Leipzig 1816).

[8] SCHAARSMIDT, C., *Die Sammlung der platonische Schriften, zur Scheidung der echten und der unechten* (Bonn 1886).

[9] WINDELBAND, G., *Platon.*

UEBERWEG, FR. *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften...* (Viena 1861).

SOCHER, G., *Ueber Platon's Schriften* (Munich 1820).

HUIT, CH., *La vie et l'oeuvre de Platon* (París 1873).

[10] KROHN, A., *Der platonische Staat* (Halle 1876); *Die platonische Frage* (Halle 1878).

ticidad de la mayor parte de las obras atribuidas a Platón. Como norma general se aceptan todos los *Diálogos* admitidos por los antiguos, exceptuando tan sólo los que por su estilo o por su contenido doctrinal aparecen claramente rechazables. Los criterios adoptados, unos son externos, como la tradición y el testimonio de los autores antiguos, y otros internos, o sea el contenido doctrinal, la coherencia de unos *Diálogos* respecto de otros, la disposición artística, el lenguaje, estilo y vocabulario.

Solamente quedan excluidos como espúreos los siguientes: *Axíoco*, *Sobre lo justo* (π. δικαίου), *Sobre la virtud* (π. ἀρετῆς), *Demódocos*, *Sísifo*, *Eryxias*, *Alción* y las *Definiciones* (Ὅροι). Se consideran muy dudosos: *Alcibíades II*, *Hiparco*, *Los Rivales* (ἀντερασταί), *Los Amantes* (ἐρασταί), *Teages*, *Minos* (aunque su doctrina es netamente platónica), *Clitofón* (menos dudosa), *Epínomis* (breve apéndice a las *Leyes*, atribuido a Filipo de Opunte, y que quizás hay que retrasar un poco más, pues se nota la influencia de Posidonio en su demonología astral). De las trece *Cartas* que se conservan se consideran auténticas la VII y la VIII, y probables las II, III, VI y XIII.

b) CRONOLOGÍA.—Más difícil todavía es la cuestión de precisar la cronología, cuya importancia es muy grande para apreciar el desarrollo del pensamiento platónico. En el siglo pasado, hasta *Lewis Campbell* (1867), prevaleció el método doctrinal. El orden cronológico de los *Diálogos* se establecía haciéndolo depender de esquemas trazados *a priori*, en que una idea central debería haberse ido desarrollando conforme a etapas previstas. El resultado fue que a cada diálogo se le asignaron las fechas más diversas, conforme al criterio adoptado por cada autor [11]. Actualmente se ha llegado a conclusiones bas-

[11] W. G. TENNEMANN expuso en forma sistemática el pensamiento platónico, acomodándolo a su propio concepto de la Filosofía. Introdujo el supuesto período *megárico*, en el cual ponía la composición del *Teeteto* (*System der platonische Philosophie*, Leipzig 1792-1795).

G. STALLBAUM (1831), H. RITTER (1824-1854), G. F. HERMANN (1839) y ZELLER admiten también el período megárico, que carece de todo fundamento.

F. SCHLEIERMACHER señala un orden pedagógico, dividido en tres períodos: 1.°, elemental, directo (*Fedro, Protágoras, Parménides*); 2.°, indirecto, por medio de la discusión (*Teeteto, Sofista, Político, Banquete, Filebo*); 3.°, constructivo, por medio de la exposición objetiva (*República, Timeo, Leyes*) (*Platon's Werke*, Berlín 1804, [3]1856-1862).

G. F. HERMANN distingue tres períodos: 1.°, socrático; 2.°, megárico (*Cratilo, Teeteto, Sofista, Político, Parménides*); 3.°, constructivo, o de madurez (*Fedro, Filebo, Timeo, Critias, Leyes*) (*Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heildelberg 1839).

V. COUSIN señalaba tres fases: 1.ª, mística, o poética; 2.ª, dialéctica, o

tante unánimes en cuanto a la distribución general en varios grupos netamente destacados, aunque subsistan todavía imprecisiones acerca del orden concreto en que deben sucederse cada uno de los diálogos en particular [12].

Los criterios adoptados han sido unos *externos*, como son: a) *los testimonios de los autores antiguos*, que son muy escasos, y de los cuales sólo hay uno cierto, respecto de las *Leyes*, que todos consideran como la obra de la vejez de Platón [13]; b) *las alusiones de los mismos diálogos a personas o hechos históricos de fecha conocida*, las cuales son muy pocas e inciertas, agravadas por la libertad que Platón se permite de situar sus personajes fuera de su cronología real (como sucede con Parménides); c) *la dependencia de Platón respecto de las obras de otros autores contemporáneos* (v.gr., Aristófanes, que figura en el *Banquete;* Isócrates, cuyo panfleto contra Sócrates data de 393); d) *las polémicas mantenidas con ellos* (v.gr., las alusiones del *Sofista* a los megáricos).

Más positivos en resultados han sido los criterios *internos*, tales como: a) *el análisis del contenido doctrinal de cada diálogo*, que permite apreciar el desarrollo del pensamiento platónico sobre temas concretos (v.gr., el mayor o menor predominio de temas socráticos, que distingue a los diálogos tempranos de los de madurez; la mayor riqueza ideológica de los diálogos de fecha más avanzada); b) *las referencias de unos diálogos a otros*, que son muy escasas, pues solamente se pueden señalar como ciertas las de *República* en el *Timeo* y en las *Leyes*, la del *Teeteto* al *Sofista*, la del *Sofista* al *Político*, y la del *Timeo* al *Critias;* c) *las variantes en la disposición artística de cada diálogo;* d) *las diferencias de empleo de la forma narrativa y la forma dramática* (Teichmüller), que dan margen para una

racional; 3.ª, mixta, en que se mezclan el sentimiento y la razón (*Oeuvres complètes de Platon*, París 1821-1840).

G. Grote considera que cada diálogo constituye una composición independiente, sin ninguna intención sistemática (*Plato and the other companions of Sokrates*, Londres ²1867).

G. Teichmüller adoptó un criterio interno, distribuyendo los *Diálogos* en dos períodos, caracterizados por el empleo de la forma *narrativa* y la *dramática*.

12 L. Stefanini, adoptando un criterio combinado a base de elementos internos y externos y uniendo el análisis estilométrico de Lutoslawski al empleo de la forma *dramática* y la *narrativa* (Teichmüller), ha llegado a resultados muy aceptables en el orden de la composición de los *Diálogos*. Aunque quedan algunas dificultades, v.gr., en la fecha de la *Apología*, del *Menón* y del *Gorgias*, adoptaremos en general la cronología señalada por Stefanini (*Platone* [Padua 1949]; *Grande Antologia filosofica* [Marzorati, Milano 1954] t.1 p.222ss).

13 D. Laercio, III 37.

distribución general bastante aproximada; e) *las diferencias de estilo y vocabulario*, que distingue los diálogos tempranos de los de la época más avanzada; f) *el cuidado de evitar el hiato* (Blass); g) *el predominio de determinadas enclíticas*, como por ejemplo ὥσπερ, τί μὲν, ἀλλὰ μὲν, ὄντως en los primeros diálogos, y καὶ μὲν, καθάπερ, ὄν y οὐσία en los más tardíos.

Este método, iniciado por *L. Campbell*, en su edición del *Sofista* y del *Político* (Oxford 1867), ganó en seguida el favor de los críticos, y fue aplicado con excelentes resultados por *Blass* [14], *Dittenberger* [15], *Peipers* [16], *Siebeck* [17], *Von Arnim* [18], y sobre todo por *Lutoslawski* [19], el cual estudió minuciosamente quinientas particularidades de estilo (estilemas) en los distintos diálogos, dando un fundamento científico a la *estilometría*, deduciendo la existencia de cuatro grupos netamente destacados.

Recientemente ha sido renovada la doble cuestión de la autenticidad y cronología de la obra platónica por *J. Zürcher* en forma mucho más radical, estableciendo la tesis de que la redacción del *Corpus academicum* no es obra personal de Platón, sino de Polemón, tercer sucesor suyo en la Academia. A Platón solamente corresponderían algunos esbozos de los diálogos menos importantes (*Apología*, *Critón*, los dos *Hippias*, *Hiparco* y algún otro); pero la redacción de las obras del *Corpus academicum*, tal como actualmente lo poseemos, habría sido realizada entre los años 300-270 [20].

El motivo que habría impulsado a Polemón a hacer esta magna refundición de la obra de su antecesor, hacia quien profesaba la mayor veneración, habría sido que el fondo científico del platonismo había quedado retrasado en relación a los avances de la filosofía hacia el año 300. Tanto el Perípato (por obra de Teofrasto) como la Stoa y el Kepos tenían un vigor que contrastaba con la penuria de la Academia. Polemón se

[14] BLASS, *Platon* 1874.

[15] DITTENBERGER, W., *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonische Dialoge*: Hermes 15 (1881) 321-345.

[16] PEIPERS, D., *Ontologia platonica* (Leipzig 1883).

[17] SIEBECK, G., *Unters. zur Philosophie der Griechen* (Freiburg 1882).

[18] ARNIM, H. VON, *De Platonis dialogis quaestiones chronologicae* (1896).

[19] W. LUTOSLAWSKI, *The origin and Growth of Plato's Logic* (Londres [5]1905); ID., *Sur une nouvelle méthode pour determiner la chronologie des dialogues de Platon* (París 1896).

El método estilométrico de Lutoslawski ha sido aceptado por la generalidad de los críticos: P. NATORP, TH. GOMPERZ, H. RAEDER, U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, A. DIES, A. E. TAYLOR, L. ROBIN, L. STEFANINI, J. CHEVALIER (*La notion de Nécessaire chez Aristote et ses prédéceseurs* [1915], apéndice I: Chronologie de Platon, p.191-222).

[20] ZÜRCHER, G., *Das Corpus Academicum* (Schöningh, Paderborn 1954).

propuso poner el platonismo «al día», para lo cual no vaciló en tomar a manos llenas lo que le pareció más conveniente de los peripatéticos, estoicos, epicúreos y científicos de su tiempo, a fin de incorporarlo a los *Diálogos* y subsanar de este modo las deficiencias de su maestro. En esta labor, que duró por lo menos veinte años, Polemón tuvo gran cuidado de conservar el estilo y la escenografía histórica, dejando en la penumbra o encubriendo bajo el nombre de personajes contemporáneos de Platón otros personajes y acontecimientos posteriores.

En virtud de esto, la obra personal de Platón queda reducida al mínimo y, en cambio, adquieren categoría de auténticos los *Diálogos* hasta ahora rechazados como espúreos.

Los argumentos de Zürcher son variados: 1.º, lenguaje y estilo; 2.º, estado de la ciencia hacia 300 y comparación con la del tiempo de Platón; 3.º, comparación y dependencia entre estoicismo, epicureísmo y platonismo; 4.º, comparación de la problemática del *Corpus academicum* y del *Corpus peripateticum* entre 310-290; 5.º, episodios y alusiones, que sólo pueden explicarse situándolos hacia el 300.

En su última obra ha desplegado Zürcher mucho menos aparato de erudición que en la dedicada a Aristóteles. Quizá por confiar excesivamente en las conclusiones establecidas en ésta, las afirmaciones más sorprendentes se suceden apoyadas en pruebas debilísimas o arbitrarias. La tesis general no llega ni siquiera a la verosimilitud [21].

[21] Para que mejor puedan apreciarse las coincidencias y las discrepancias en la cronología de los *Diálogos* platónicos, damos una referencia de las opiniones de los autores más destacados:

W. Lutoslawski (*The origin and growth of Plato's Logic*, Londres 1905): I. Período socrático: 1.º, *Apología*; 2.º, *Eutifrón*; 3.º, *Critón*; 4.º, *Cármides*; 5.º, *Laques*; 6.º, *Protágoras*; 7.º, *Menón*; 8.º, *Eutidemo*; 9.º, *Gorgias*.—II. Período platónico: 10.º, *Cratilo*; 11.º, *Banquete*; 12.º, *Fedón*; 13.º, *República* I. III. Platónico medio: 14.º, *República* II-X; 15.º, *Fedro*; 16.º, *Teeteto*; 17.º, *Parménides*.—IV. Ultimo período: 18.º, *Sofista*; 19.º, *Político*; 20.º, *Filebo*; 21.º, *Timeo*; 22.º, *Critias*; 23.º, *Leyes*.

U. Wilamowitz (*Platon*, Berlín 1929): I. Antes de 399: 1.º, *Ion*; 2.º, *Hippias* II; 3.º, *Protágoras*.—II. De 399-388: 4.º, *Apología*; 5.º, *Critón*; 6.º, *Laques*; 7.º, *Lysis*; 8.º, *Cármides*; 9.º, *Eutifrón*; 10.º, *República* I; 11.º, *Gorgias*.—III. Madurez (388-361): 12.º, *Menexeno*; 13.º, *Menón*; 14.º, *Cratilo*; 15.º, *Eutidemo*; 16.º, *Fedón*; 17.º, *Banquete*; 18.º. *República* II-X; 19.º, *Fedro*; 20.º, *Parménides*; 21.º, *Teeteto*.—IV. Vejez (360-347): 22.º, *Sofista*; 23.º, *Político*; 24.º, *Timeo*; 25.º, *Critias*; 26.º, *Filebo*; 27.º, *Leyes*.

P. Friedlander (*Platon*, Berlín 1928-1930): I. Juventud: 1.º, *Protágoras*; 2.º, *Laques*; 3.º, *República* I; 4.º, *Cármides*; 5.º, *Eutifrón*; 6.º, *Lysis*; 7.º, *Hippias* I; 8.º, *Hiparco*; 9.º, *Ion*; 10.º, *Hippias* II; 11.º, *Teages*; 12.º, *Apología*; 13.º, *Critias*; 14.º, *Eutidemo*; 15.º, *Cratilo*; 16.º, *Menexeno*; 17.º, *Alcibíades* I; 18.º, *Gorgias*; 19.º, *Menón*.—II. Epoca media: 20.º, *Banquete*;

3. **Orden probable de los «Diálogos».**— PRIMER PERÍODO SOCRÁTICO.—Diálogos en forma dramática. (Desde 399, muerte de Sócrates, hasta 388, primer viaje a Sicilia.)

Diálogos aporemáticos. Se discuten los problemas, pero casi en ninguno se llega a una solución. Platón no es puramente socrático, ni siquiera en estos primeros diálogos [22]. Desde el primer momento rebasa el ámbito intelectual en que se movió Sócrates, aun cuando trate los mismos problemas. Pero en

21.°, *Fedón;* 22.°, *República* II-X.—III. Epoca tardía: 23.°, *Teeteto;* 24.°, *Parménides;* 25.°, *Fedro;* 26.°, *Sofista;* 27.°, *Político;* 28.°, *Filebo;* 29.°, *Timeo;* 30.°, *Critias;* 31.°, *Leyes.*

J. GEFFCKEN (*Antiplatonika*, Heidelberg 1931): I. Juventud: 1.°, *Apología;* 2.°, *Critias;* 3.°, *Protágoras;* 4.°, *Laques;* 5.°, *Cármides;* 6.°, *Eutifrón.*—II. Madurez: *Gorgias, Menexeno, Menón, Eutidemo, Cratilo.*—III. *República, Fedro, Parménides, Teeteto, Leyes.*

K. HILDEBRANDT (*Platón*, Berlín 1933): I. Juventud: 1.°, *Protágoras;* 2.°, *Apología;* 3.°, *Critias;* 4.°, *Laques;* 5.°, *Cármides;* 6.°, *Eutifrón.*—II. Madurez: *Gorgias, Menexeno, Menón, Eutidemo, Cratilo.*—III. Vejez: *República, Fedro, Parménides, Teeteto, Leyes.*

UEBERWEG-PRAECHTER (*Grundriss d. G. d. Phil.* p.1.ª p.189): I. Juventud: 1.°, *Apología;* 2.°, *Critón;* 3.°, *Ion;* 4.°, *Protágoras;* 5.°, *Laques;* 6.°, *República* I; 7.°, *Lysis;* 8.°, *Cármides;* 9.°, *Eutifrón.*—II. Transición: 10.°, *Gorgias;* 11.°, *Menón;* 12.°, *Eutidemo;* 13.°, *Hippias* II; 14.°, *Cratilo;* 15.°, *Hippias* I; 16.°, *Menexeno.*—III. Madurez: 17.°, *Banquete;* 18.°, *Fedón;* 19.°, *República* II-X; 20.°, *Fedro.*—IV. Vejez: 21.°, *Teeteto;* 22.°, *Parménides;* 23.°, *Sofista;* 24.°, *Político;* 25.°, *Filebo;* 26.°, *Timeo;* 27.°, *Critias;* 28.°, *Leyes;* 29.°, *Epinomis.*

RIVAUD (*Hist. de la Phil.*, París 1948): I período: 1.°, *Hippias* II; 2.°, *Hippias* I; 3.°, *Ion;* 4.°, *Critón;* 5.°, *Alcibíades* I; 6.°, *Cármides;* 7.°, *Laques;* 8.°, *Lysis;* 9.°, *Eutifrón;* 10.°, *Protágoras;* 11.°, *Apología.*—II período: 12.°, *Menexeno;* 13.°, *Menón;* 14.°, *Eutidemo;* 15.°, *Cratilo;* 16.°, *Banquete;* 17.°, *Fedón;* 18.°, *República.*—III período: 19.°, *Fedro;* 20.°, *Parménides;* 21.°, *Teeteto;* 22.°, *Sofista;* 23.°, *Político;* 24.°, *Filebo.*—IV período: 25.°, *Timeo;* 26.°, *Critias;* 27.°, *Leyes.*

J. ZÜRCHER (*Das Corpus Academicum*, Paderborn 1954): 1.°, *Apología;* 2.°, *Critón;* 3.°, *Menexeno;* 4.°, *Cármides;* 5.°, *Lysis;* 6.°, *Eutifrón;* 7.°, *Laques;* 8.°, *Hippias* I y II; 9.°, *Ion;* 10.°, *Eutidemo;* 11.°, *Protágoras;* 12.°, *Gorgias;* 13.°, *Menón;* 14.°, *Teeteto;* 15.°, *Banquete;* 16.°, *Fedón;* 17.°, *Fedro;* 18.°, *Cratilo;* 19.°, *Parménides;* 20.°, *Sofista;* 21.°, *Político;* 22.°, *Filebo;* 23.°, *Alcibíades* I; 24.°, *Alcibíades* II; 25.°, *Axíoco;* 26.°, *Eryxias;* 27.°, *Sísifo;* 28.°, *Demódoco;* 29.°, *Hiparco;* 30.°, *Minos;* 31.°, *Sobre la justicia. Sobre la virtud;* 32.°, *Clitofón;* 33.°, *Los rivales;* 34.°, *Teages;* 35.°, *República;* 36.°, *Leyes;* 37.°, *Timeo;* 38.°, *Timeo Locro;* 39.°, *Epínomis;* 40.°, *Critias.*

L. STEFANINI (*Platone*, Padova 1949): I. De 399-387: 1.°, *Apología;* 2.°, *Critón;* 3.°, *Laques;* 4.°, *Hippias menor;* 5.°, *Gorgias;* 6.°, *Alcibíades* I; 7.°, *Menón;* 8.°, *Ion;* 9.°, *Hippias mayor;* 10.°, *Cratilo;* 11.°, *Eutifrón.*—II. De 387-374: 12.°, *Protágoras;* 13.°, *Lysis;* 14.°, *Eutidemo;* 15.°, *Cármides;* 16.°, *Clitofón;* 17.°, *Banquete;* 18.°, *Fedón;* 19.°, *República.*—III. De 374-366: 20.°, *Fedro;* 21.°, *Menexeno;* 22.°, *Teeteto;* 23.°, *Parménides.*—IV. De 366-361: 24.°, *Sofista;* 25.°, *Político;* 26.°, *Filebo;* 27.°, *Timeo;* 28.°, *Critias;* 29.°, *Leyes.*

[22] L. STEFANINI, *Platone* I p.19.39.

todos estos diálogos resalta el propósito apologético de rehabilitar la figura de su maestro.

1.º *Apología de Sócrates* (h.396).—Escrita al regresar Platón de su viaje a Egipto. Reproduce la defensa de Sócrates ante sus jueces. No se ajusta rigurosamente a las acusaciones presentadas ante el tribunal, pero tiene, ciertamente, valor histórico, pues en la fecha de su composición vivían todos o la mayor parte de los que habían presenciado el proceso.

2.º *Critón*.—Sobre los deberes cívicos (antes de 395). Sócrates, modelo de ciudadano, renuncia a salvar su vida para permanecer fiel a las leyes de Atenas, a las que da un sentido religioso, como expresión de la voluntad de Dios (55e).

3.º *Laques*.—Sobre el valor militar. No llega a ninguna conclusión en su intento de definir el valor. La cuestión tratada (oplomaquia, armadura pesada) parece más bien un pretexto para demostrar prácticamente el método dialéctico que debe seguirse en una discusión.

4.º *Hippias menor* (II).—Sobre la mentira y la verdad. Insuficiencia del racionalismo moral de Sócrates. No llega a ninguna conclusión.

5.º *Gorgias* (después de 393-392, fecha de la acusación de Polícrates).—Contraposición entre la retórica y la verdadera sabiduría, entre el derecho de la justicia y el de la fuerza. Hace resaltar la sobriedad de la dialéctica contra los excesos de la retórica. (Vale más sufrir la injusticia que cometerla.) Contraste entre el placer y la virtud. Hedonismo inmoral de Polos y Calicles. Utilitarismo socrático. Aparece el mito sobre la inmortalidad del alma. Tiene una finalidad práctica y moral, presentando la Retórica como un arte de mentira, funesto para los individuos y el Estado.

6.º *Alcibíades* (I).—Sobre la justicia. «Conocerse a sí mismo es el fin del hombre, que consiste en conocerse a sí mismo en cuanto alma.» «El hombre es el alma» (130c-131a). La virtud es necesaria, tanto para el individuo como para la ciudad.

7.º *Menón*.—Sobre si la virtud puede ser enseñada. Conclusión negativa, contraria a la tesis de Sócrates, Insuficiencia de la razón discursiva, que debe apoyarse en la experiencia y completarse con la intuición. «La dialettica non basta al sapere; il sapere non basta a la virtù; qui è tutto in *Menone*» [23]. Aparecen los primeros elementos pitagóricos, la preexistencia de las almas y la reminiscencia. Por esto quizá habría que re-

[23] L. Stefanini, *Platone* I p.97.103.105.

trasar un poco la composición de este diálogo, lo mismo que la del *Gorgias*. «Marca la crisis, el momento en que Platón se da perfecta cuenta de que sus problemas trascienden los límites en que pensó y vivió Sócrates» [24].

8.º *Ion*.—Sobre la poesía.

9.º *Hippias mayor* (I).—Sobre la belleza. Esboza una primera aurora de las Ideas.

10. *Cratilo*.—Sobre la propiedad de las palabras. Contra el heraclitismo. Insuficiencia de las palabras y de las etimologías para hallar la verdad y la esencia de las cosas. Aparece la teoría de las Ideas.

11. *Eutifrón*.—Sobre la piedad. Presenta a Sócrates, condenado por asebeía, como modelo de piedad. Ridiculiza la hipocresía de Eutifrón, que se preocupa más de evitar el pecado que la injusticia.

12. *República* (I) (Trasímaco) (h.390).—Sobre la Justicia.

SEGUNDO PERÍODO.—Transición. Desde la fundación de la Academia (387) hasta el segundo viaje a Sicilia (366-365).

Rebasa por completo los límites de la enseñanza socrática y pone de manifiesto su insuficiencia. Platón, ya con escuela propia, necesita distinguirse no sólo de los socráticos, sino también del mismo Sócrates. Sócrates sigue figurando como primer personaje, pero su carácter histórico se va desdibujando cada vez más. El pensamiento de Platón se va haciendo cada vez más abstracto. El estilo se fija y se depura. La experiencia de Siracusa se refleja en un leve matiz de pesimismo. El ataque se centra contra los sofistas, cuyos temas favoritos trata.

a) *Diálogos de forma narrativa* (387-374).

13. *Protágoras*.—Trata de la virtud en general, y en especial si puede ser enseñada. Contra los sofistas. Se propone señalar la diferencia entre el socratismo y la sofística.

14. *Lisis* (posterior a 394).—Sobre la amistad. Contra los sofistas.

15. *Eutidemo*.—Contra las falacias dialécticas de los sofistas. (¿Contra Antístenes?)

16. *Cármides*.—Posterior a 403, pues Platón nunca hace figurar a personajes vivos [25]. Sobre la templanza *(sophrosyne)*. Sócrates fue un buen educador, y no un corruptor de la juventud. Se aleja de la enseñanza socrática impugnando el γνῶσθι

[24] A. TOVAR, *Vida de Sócrates* p.24.
[25] Cármides muere en la batalla de Muniquia (403) (JENOFONTE, *Hellen.* II 4,19).

σεαυτόν y la reducción de la virtud a ciencia. Intenta definir científicamente la templanza, pero llega a una conclusión negativa.

17. *Clitofón.*—Expone la doctrina socrática sobre la virtud, considerándola insuficiente para la felicidad.

18. *Banquete* (poco posterior a 385).—Sobre el amor y la belleza. Alude a la destrucción de Mantinea y al «diecismo». Figura como personaje Aristófanes, que muere en 386. Desarrolla la teoría de las Ideas.

19. *Fedón* (h.380).—Sobre la inmortalidad del alma. Fuertemente impregnado de pitagorismo: preexistencia de las almas, escatología, matematismo. Mayor desarrollo de la teoría de las Ideas que en el *Banquete.*

20. *República.*—Primera entrega de los libros II, III, IV hasta 427c. Libros V, VI, VII, VIII, IX, X, concluidos antes del segundo viaje a Siracusa (antes de 367). Todo el *República* parece concluido hacia 374.

b) *Diálogos en forma mixta.*—Transición a la forma dramática (374-366).

21. *Menexeno* (después de 387-6, paz de Antálcidas. Quizá entre 386-2).—Parodia burlesca de la oración fúnebre. Ridiculiza la hueca retórica de los oradores patrioteros.

22. *Fedro* (h.374).—Sobre el amor y la belleza. (Bello compendio de toda la filosofía platónica.)

23. *Teeteto* (h.368).—Escrito poco después de la muerte de Teeteto, herido mortalmente en la batalla del istmo de Corinto (369). Sobre el conocimiento científico. Contra el heraclitismo epistemológico.

24. *Parménides* (h.369).—Autocrítica de la teoría de las Ideas. Impugnación del ser único de los eléatas. Redactado en estilo seco y conciso (quizá compuesto en Sicilia hacia 366?).

Tercer período.—Entre el segundo viaje a Sicilia (366) y el tercero (361). Retorno a la forma dramática.

25. *Sofista* (h.365).—Sobre el ser y la teoría de las Ideas. Continuación del *Teeteto.* Trata de resolver los problemas que dejó planteados en el *Parménides.*

26. *Político* (antes de 361).—Sobre las condiciones del gobernante. Con el *Sofista* debería formar trilogía otro diálogo titulado el *Filósofo*, que Platón no llegó a escribir.

Cuarto período.—Vejez. Después del tercer viaje a Sicilia (361) hasta su muerte (347). Forma dramática. Predomina el

pitagorismo, sobre todo en el problema cosmológico (*Timeo*). Sócrates pasa definitivamente a segundo término, representando, en frase de Gomperz, el papel de «presidente honorario».

27. *Filebo* (h.360).—Sobre el placer y el bien.

28. *Timeo* (h.360-359).—Sobre Cosmología.

29. *Critias* (inacabado).—Contraposición del Estado agrario al imperialismo marítimo. Mito de la Atlántida. Al *Critias* debería haber seguido el *Hermógenes*, que Platón no llegó a escribir.

30. *Carta VII* (después de la muerte de Dión, 353).

31. *Leyes* (D. L., III 37).—Incompleto. Algunos lo creen póstumo. Rectifica el idealismo de la *República*.

4. **Estructura de los «Diálogos».**—A los pomposos discursos con que los sofistas pretendían enseñar a los demás la ciencia que se jactaban de poseer, opuso Sócrates la forma dialogada, en la cual predomina la interrogación, como una confesión implícita de la propia ignorancia y una señal del deseo de aprender. Platón adoptó el mismo procedimiento como artificio literario, convirtiendo el diálogo socrático en «una de las más espléndidas maravillas artísticas que jamás ha producido el ingenio humano» [26], elevando un monumento imperecedero a la memoria de su maestro.

Pero la forma dialogada, aparte de su belleza artística, su vivacidad y su interés dramático, tiene el grave inconveniente de dejarnos perplejos no pocas veces acerca del pensamiento del propio autor. En los *Diálogos* de Platón van más lejos las sugerencias que las afirmaciones.

Cada diálogo puede considerarse como una pieza completa, o como un verdadero drama filosófico. No constituyen partes de un sistema, sino investigaciones parciales, relativamente completas, que no se ajustan a una línea predeterminada de coordinación, aunque de su conjunto no es difícil establecer las diversas fases por que atraviesa el pensamiento platónico en torno a los problemas fundamentales.

El número de personajes que intervienen es variable, dos en el *Hippias mayor*, tres en el *Cratilo*, cinco en el *Lisis*, siete en el *Laques*. Constituyen una verdadera galería de retratos, por la que desfilan los tipos más característicos de la Grecia del siglo IV: filósofos, sofistas, poetas, políticos, militares, jóvenes de las familias aristocráticas de Atenas, etc., ofreciendo

[26] PLATÓN, *La República*, edición bilingüe por JOSÉ MANUEL PABÓN y MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO. Instituto de Estudios Políticos (Madrid 1949).

un vivo reflejo del ambiente y de la vida cultural de aquella época. Aun cuando se trata de retratos estilizados, sus personajes conservan muchos rasgos reales, constituyendo por lo mismo documentos de gran valor histórico. Es fácil comprobar que muchas doctrinas que pone en boca de Sócrates y sus parodias de los discursos de los sofistas, por ejemplo, no son imaginarias, sino que responden exactamente a la realidad. Platón no hace nunca intervenir a personajes vivos. Tampoco se atiene rigurosamente a la cronología. Pero casi todos los personajes que figuran en sus *Diálogos* han podido ser identificados con personajes reales. Quedan en el anónimo el forastero de Elea del *Sofista* y el ateniense de la *Leyes*, que probablemente representa al mismo Platón. No se ha podido identificar exactamente el Calicles del *Gorgias*, quizá un personaje ficticio, y a Timeo de Locres, del que no sabemos más que lo que nos dice el mismo Platón, y que tal vez representa a Arquitas de Tarento.

5. **Carácter del pensamiento platónico.** — El pensamiento de Platón resulta desconcertante si tratamos de interpretarlo conforme al concepto corriente de Filosofía. Sus *Diálogos* perduran como cumbre difícilmente superable del arte de bien decir. Pero cuando tratamos de profundizar en su contenido y de reducirlo a fórmulas escuetas, su aparente diafanidad se convierte en una maraña de problemas y hasta de contradicciones [27].

Son tantas las dificultades que surgen al querer encerrar en la rigidez de un esquema racional un pensamiento que es todo vibración, plasticidad y movilidad, que muchos intérpretes han llegado a la convicción de que el platonismo no constituye un sistema. Los *Diálogos* serían más bien un conjunto de ensayos, de tentativas, de bellos paisajes mentales; pero sin la pretensión de abarcar la realidad en un panorama completo [28].

27 «Rien de plus paradoxale et de plus irritant toutefois que la pensée de Platon: réduite à ses principes et condensée en son noyau, elle devient insaissable à force de simplicité et de transparence; ramifié en système ou épanouie dans l'admirable floraisson des *Dialogues*, elle devient complexe, opaque, contradictoire. Sans cesse elle présente au philosophe l'étonnante coincidence d'une clarté et d'une obscurité également impénétrables» (M. DE CORTE, *La question platonicienne:* Revue de Philosophie [París 1938] VII p.501).

28 «Le platonisme est un «esprit» plus qu'un système clos, un ensemble d'ébauches de systèmes inachevés, qui nous laisse l'impression du mystère et le désir de pousser plus avant» (A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie* [París 1948(t.1 p.223].

«Da un punto di vista generale, riesce impossibile imprigionare l'ideolo-

Muchos son los motivos que ofrece el mismo Platón para dar cierta apariencia de verdad esa interpretación. El género literario del diálogo, que adopta como forma de expresión filosófica; la incesante movilidad, las continuas variaciones y las múltiples modalidades que reviste su pensamiento a lo largo de una vida fecundísima, ejemplarmente consagrada a la investigación; la dificultad de conciliar entre sí la multiplicidad de elementos de procedencia muy diversa que nos revela el análisis de sus *Diálogos*, etc. [29]

Pero si prescindimos un poco de esas divergencias, tal vez menos profundas de lo que aparece a primera vista, y tratamos de penetrar en el espíritu de Platón, no es difícil captar una vehemente aspiración, latente desde sus primeros escritos, y que basta para unificar, informar y transformar los elementos más dispares que va incorporando a lo largo de su vida. Es el

gia platonica in uno dei tanti schemi dottrinali di cui ci si serve per caratterizzare i pensatori e i sistemi» (L. STEFANINI, *Platone* t.1 p.XVII).

«Platón no escribe para exponer el contenido de su doctrina. Lo que le atrae es el empeño de representar al hombre filosófico en el momento dramáticamente fecundo de la investigación y del descubrimiento, de la aporía y del conflicto» (W. JAEGER, *Aristóteles* p.30).

29 «It is in truth scarcely possible to resolve all the diverses manifestations of the Platonic mind into one higher unity... Plato was sceptic, dogmatist, religious mystic and inquisitor, mathematician, philosopher, poet (erotic as well as satirical), rhetor, artist-all in one» (GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates* [Londres 1867] vol.1 p.214).

«On explique mal la manière negligée, flottante dont Platon s'exprime souvent sur les points les plus élévés et les plus essentiels de sa philosophie. Est-ce impuissance, incurie, arrière-pensée, scepticisme, artifice, prudence, enjouement? La est selon nous, un des plus difficiles problèmes que Platon ait laissés après lui, et il est encore a ressoudre» (REMUSSAT). «Il concetto che Platone ha della filosofia non è tanto di un severo processo dialettico, quanto di un'ispirazione celeste» (CHIAPELLI).

(En los *Diálogos)* «... la pensée est continuellement vivante et mouvante...; la fixer en un dessin rigide, nous ne le pouvons, car elle marche, parle, médite et cherche avec vous» (A. DIÈS, *Autour de Platon* vol.2 p.570). «Mouvement de pensée continue» (M. CROISSET, *Platon, Oeuvres complètes:* ed. Belles Lettres, 1953, introd., p.13). «... Permet de suivres les tâtonnements d'une pensée qui se cherche, se corrige, se trouve à la fin, mais pour se reprendre encore, et cela incessamment, sans s'achever jamais. On pourrait dire que cette inquiétude même fait l'unité des *Dialogues:* d'un écrit à l'autre, on voit les mêmes problèmes remis a l'étude; on decouvre les germes d'une difficulté et on en suit la maturation. Des solutions diverses sont fournies par les écoles opposées, on entend toutes les raisons des adversaires, on essaie d'une synthèse qui ne se ferme pas du reste à de nouveaux enrischissements: ainsi du premier dialogue au dernier, chacun, malgré son autonomie propre, collabore a la réussite d'un plan unique» (J. SOUILHÉ, *Quelques aspects du platonisme:* Archives de Philosophie, vol.12 cah.3 p.171).

«Cette doctrine, si elle existe, n'est pas immobile et n'a jamais cessé de varier» (A. RIVAUD, *Histoire de la Ph.* vol.1 p.174).

anhelo hacia una realidad fija, estable y necesaria por encima de la movilidad, contingencia e impermanencia de los seres del mundo físico. Esto constituye el principio motor de todo su pensamiento y el núcleo de una representación completa de la realidad [30]. En virtud de esto el platonismo constituye un sistema, si bien de naturaleza muy particular, construido con elementos muy diversos, muchos de los cuales caen fuera del orden estrictamente racional.

Platón experimenta agudamente la insuficiencia de los conceptos y de las palabras para expresar lo trascendente, y se esfuerza por suplirla recurriendo a procedimientos menos intelectuales, como son los del sentimiento, el amor, el ascetismo, los mitos, la poesía y hasta la adivinación y las fábulas. Todos los caminos le parecen buenos con tal que sirvan para conducirle al término a que aspira llegar, y en el cual considera que todos ellos convergen y se unifican [31].

La vida entera de Platón es un noble esfuerzo hacia lo absoluto y lo trascendente. Trata de hallar respuesta a un conjunto de grandes problemas—el ser, la ciencia, la verdad, el sentido de la vida humana...—, los cuales venían ya planteados desde los presocráticos, pero que, iluminados por la potencia de su genio, adquieren un sentido nuevo y mucho más profundo. Siente vivamente la estrecha dependencia y la íntima

[30] «Comment Platon, hanté, plus qu'aucun autre philosophe peut-être, du désir de découvrir une vérité éternelle. Platon, dont toute la doctrine atteste l'effort désespéré pour atteindre, par delà les apparences, l'immuable réalité» (A. RIVAUD, *Platon. Oeuvres complètes, Timée*: ed. Belles Lettres, t.10 p.13).

«Una rivelazione metafisica attraverso l'esperienza etica» (C. MAZZANTINI, *La Filosofia nel filosofare umano* [Roma 1949] p.113).

«Un sforzo per conquistare l'assoluto con la immediateza dell'intuito» (STEFANINI, *Platone* I 119,115 [2]).

[31] La debilidad de las palabras (τῶν λόγων ἀσθενές) *(Carta* VII 343a). En la sucesión de los *Diálogos* aparecen continuas referencias a elementos extrarracionales: ἐνθουσιασμὸς *(Apología* 29c); μανία, θεῖον πάθος, μαντικὸν γέ τὶ ἡ φυχὴ *(Fedro* 238cd; 241e; 262d); ἔρως, φιλοσόφου μανία καὶ βαχκεία, θεῖος ὤν *(Banquete* 209b, 211b, 218b); μοῦσα, θεῖα δύναμις *(Ion* 534d) θεῖα μοῖρα ἄνευ νοῦ *(Menón* 99c); μανίας τε ἀπὸ θυμοῦ *(Protágoras* 351a).

Respecto del empleo de los mitos que hace Platón, hay que tener en cuenta que no los considera como puras fábulas, sino como una forma de expresión de cosas que no pueden percibirse directamente ni por los sentidos ni siquiera por la inteligencia. No tienen valor demostrativo y no rebasan los límites de la verosimilitud. En cierto modo equivalen al dicho de Heráclito: «Lo que se ve abre la puerta de lo que no se ve». De las realidades perceptibles por los sentidos, la inteligencia es esfuerza por adivinar las cosas que caen fuera del alcance directo de los medios cognoscitivos del hombre y las expresa en fórmulas imaginativas, pero con las que se trata de hacer comprender en lo posible lo que es inaccesible de otro modo.

conexión que tienen entre sí esos grandes temas del pensamiento. Pero sobre todos ellos predomina el problema moral.

Platón no escribió ningún tratado especial de Etica. Pero toda su filosofía tiene un profundo sentido moral, hasta el punto que podemos considerarlo ante todo y sobre todo como un moralista. La filosofía, para Platón, no consiste en una especulación pura y desinteresada, ni en un simple deporte intelectual, sino que es una empresa en que entra en juego el destino final del hombre. No hay Filosofía sin virtud, ni virtud sin Filosofía. Incluso no sería exagerado afirmar que mientras en todos los demás filósofos la Etica es una aplicación de los principios especulativos a la dirección práctica de la vida, en Platón más bien sucede lo contrario. De su vehemente anhelo por hallar un sentido trascendente a la vida del hombre se deriva un vigoroso esfuerzo creador, del que resulta una Ontología completa, en la cual trata de apoyar racionalmente lo que en un principio es más bien un ardiente deseo de orden sentimental. Todos los elementos que Platón incorpora a lo largo de su vida, por dispares y heterogéneos que parezcan, quedan unificados y transformados por su aspiración fundamental hacia lo trascendente.

6. **Desarrollo general del pensamiento platónico.**— Platón es un genio dotado de una inmensa facultad asimiladora. Todos los pensadores y todas las escuelas con que entró en contacto dejaron marcada su huella en su finísima receptividad. No es difícil apreciar cuánto debe a los presocráticos, como Heráclito, Parménides, Zenón, Empédocles, Anaxágoras, los atomistas, y a contemporáneos como Euclides de Megara, Aristipo, Antístenes, Teodoro de Cirene, Teeteto y los pitagóricos. Incluso en sus mismos adversarios, como en los sofistas y en los retóricos, sabe encontrar elementos aprovechables, que incorpora a su propio pensamiento con un amplio eclecticismo y sin mengua de su vigorosa personalidad.

Aristóteles señala tres influencias fundamentales: la de Heráclito, a través de Cratilo; la de Sócrates, y la de los pitagóricos [32]. Con este testimonio coincide el de Diógenes Laercio, que afirma que Platón explicó lo sensible (τὰ αἰσθητά) según Heráclito, lo inteligible (τὰ νοητὰ) según Pitágoras y la política (τὰ πολιτικὰ) según Sócrates [33].

a) Heráclito.—Platón recibió su primera iniciación en la filosofía de Cratilo, que exageraba hasta la ridiculez el movi-

[32] Aristóteles, *Met.* I 6,987b1-9; 15-30; XIII 4,1078b28-30.
[33] D. Laercio, III 8.

lismo y el relativismo de Heráclito [34]. En el pensamiento platónico permanecerá indeleble esta primera impresión de la movilidad, la contingencia, la impermanencia, la caducidad, la imperfección y el no-ser de las entidades del mundo físico, y, por lo tanto, de la relatividad de nuestro conocimiento acerca de ellas.

b) ELEATISMO.—Muy profunda también fue la huella que en el pensamiento platónico dejó marcada el eleatismo, que conoció quizá a través de los megáricos. Su teoría de las Ideas, con la distinción entre dos mundos, el *sensible*, objeto de opinión, concebido conforme al movilismo de Heráclito, y el *inteligible*, objeto de la verdad y de la ciencia, en que, manteniendo el pluralismo, tratará de salvar la necesidad del Ser como Parménides, representa un gran esfuerzo para superar en una síntesis las dos actitudes más antagónicas de la Filosofía griega ante el problema del ser.

c) SÓCRATES.—A Sócrates debe Platón su iniciación en el método inductivo como procedimiento para la formación de los conceptos universales, su aspiración a llegar al conocimiento de las esencias (τὶ ἐστίν) como base de las definiciones, su preocupación por hallar la «razón» (Logos) de las cosas, y su inclinación a los problemas morales y políticos. Ciertamente no sería mucho lo que pudo aprender de su maestro sobre temas concretos, porque Sócrates careció de una base ontológica firme y de un pensamiento filosófico bien definido, aunque sus maravillosas dotes de conversador, su agudeza dialéctica y el atractivo de su vigorosa personalidad servían para suplir, o al menos encubrir decorosamente, la penuria efectiva de su ideología.

El influjo socrático se refleja claramente en los primeros *Diálogos* de juventud, compuestos entre la muerte de Sócrates (399) y el primer viaje a Sicilia, con la finalidad apologética de rehabilitar la persona y la doctrina de su maestro, cuya figura describe Platón con rasgos fuertemente realistas que responden a la verdad histórica. Su fondo se mantiene dentro de las cuestiones típicas debatidas en el círculo socrático, adoleciendo de la falta de fijeza doctrinal característica del maestro. Las cuestiones planteadas quedan casi siempre sin resolver, como si Platón hallase más complacencias en el movimiento dramático de la discusión y en trazar los retratos de los personajes que en ella intervienen que en llegar a una conclusión sobre los problemas debatidos. Dejando aparte su belleza literaria, su importancia científica no es muy grande. Su contenido se reduce

[34] ARISTÓTELES, *Met.* IV 5,1010a12.

a unas cuantas cuestiones morales y políticas, en las que, sin embargo, muy pronto comienzan a aflorar algunas tendencias originales de Platón. Los temas debatidos son: En qué consiste la virtud, y su apología como la cosa más agradable, más conveniente y más útil, pues en ella se encuentran el bien y la felicidad [35]. Si la virtud se identifica con la ciencia, si puede enseñarse y aprenderse y si es posible pecar voluntariamente [36]. Si es una o múltiple, y cuál es la virtud fundamental. El conocimiento de sí mismo como principio de la sabiduría [37]. De auténtica procedencia socrática es un cierto utilitarismo y hasta un hedonismo mitigado, que a veces reviste expresiones demasiado vivas [38]. Socrático es también considerar el obrar bien (εὐπραττεῖν) en conformidad con la naturaleza, y el buscar con la razón las normas de la conducta virtuosa para determinar lo que debe hacerse en cada caso particular.

Hasta aquí el pensamiento platónico, aunque ya con ligeras modificaciones, corresponde a las enseñanzas socráticas, tal como aparecen también en los *Memorables* de Jenofonte, que nos ha transmitido un fondo doctrinal casi idéntico. Pero el platonismo es mucho más que un simple desarrollo de la embrionaria filosofía de Sócrates. Por fortuna Platón rompe muy pronto la estrechez de los moldes en que su maestro se había recluido un poco escépticamente y extiende su curiosidad científica a otros campos de la Filosofía que ya habían abierto los presocráticos, manifestando en seguida el brote pujante de una personalidad propia. Pero nunca abandona estos primeros temas, que reaparecen una y otra vez, revistiendo diversas modalidades conforme avanza la madurez de su pensamiento [39].

Al final de este primer período comienza a esbozarse un concepto importantísimo, que, aunque en su modalidad más temprana aparezca como un intento de resolver el problema del

[35] ὠφελεῖν, ὠφελεία, ὠφέλησις, τὸ ὠφελιμόν, συμφέρον (*Apología* 29c; *Alcibíades* I 113e-116e; *Cármides* 169b-172d; *Gorgias* 476b; 477a-e; 504c-505b; 508a).

[36] οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακὰ (*Menón* 77e-78b); οὐδεὶς ἕκων ἁμαρτάνει. Κακός ἕκων οὐδεὶς (JENOFONTE, *Mem.* III 9).

[37] γνῶσθι σεαυτόν (*Apología* 38a; *Alcibíades* I 124b; 128d; 130e; 131a; 133b; *Cármides* 164a; JENOFONTE, *Mem.* IV 2).

[38] Califica la virtud como μετρητικὴ τέχνη τῶν ἡδονῶν (*Protágoras* 354-358e).

[39] El alejamiento progresivo de las doctrinas socráticas puede seguirse a través de los *Diálogos* de juventud. Abandona la teoría de la virtud identificada con la ciencia (*Apología* 25a-26a; *Laques* 195a; *Gorgias* 454d-460c; *Eutifrón* 278e-282e, y, definitivamente, en el *Menón* 87c-90b). Tampoco puede enseñarse la virtud: «Con una hermosa lección no se transforma a un malhechor en hombre de bien» (*Menón* 96a; 87e-90b). «El esfuerzo humano no interviene para producir hombres buenos y malos» (*Protág.* 328e).

ser y de la ciencia, irá adquiriendo importancia creciente hasta dominar por completo todo el pensamiento platónico. Es la teoría de las Ideas, concebidas como entidades subsistentes, resultado de la combinación del conceptualismo socrático con la ontología de Parménides, aspirando a superar el movilismo y el relativismo de Heráclito. Platón ya no abandonará más esta teoría, que confiere a su filosofía un carácter ascensional, aspirando a pasar de lo móvil a lo inmutable, de lo relativo a lo absoluto, de lo múltiple a lo uno (συναγωγή), de lo contingente a lo necesario, del mundo sensible de las apariencias al mundo inteligible donde se hallan las verdaderas realidades.

d) Pitagorismo.—Entre sus dos primeros viajes a Sicilia (388-367) transcurren veinte años, en que carecemos casi por completo de referencias históricas. Pero en los diálogos pertenecientes a este período se revela una nueva influencia, que irá en aumento hasta el punto de relegar a Sócrates a un término puramente honorífico. La amistad de Platón con Arquitas de Tarento y con otros pitagóricos (Teodoro, Teeteto) va acompañada de la asimilación de numerosos elementos doctrinales que comienzan a desempeñar un papel muy importante en su filosofía y contribuyen a acentuar su sentido moral. Estos elementos son: el origen celeste y la preexistencia de las almas, que vivían felices antes de su unión con el cuerpo. El concepto de un pecado, a consecuencia del cual caen de su estado feliz, y son encerradas en cuerpos materiales que les sirven de cárcel y tumba [40]. Su inmortalidad y las sucesivas reencarnaciones de las que no han logrado su perfecta purificación en su existencia terrena. La necesidad de la virtud y del ascetismo para libertar el alma del estorbo de su cuerpo. La función catártica de la Filosofía y su concepto de la misma como preparación para la muerte [41]. La mística de los números. Los astros animados y el mundo concebido como animal viviente. La jerarquía de los «daimones» [42].

Esas ideas eran corrientes en Grecia desde el siglo VII y comunes al orfismo y al pitagorismo. Pero no hay indicios de que Platón haya tenido relación con las *thyasas* órficas, ni menos que haya sido iniciado en los misterios. Su relación con los pitagóricos y su conocimiento de los poemas de Píndaro bastan

40 σῶμα - σῆμα (*Cratilo* 400b).

41 *Fedón* 72e-73a; *Fedro* 246a.

42 La astronomía platónica procede de Eudoxo de Cnidos; su fisiología y su medicina, de Empédocles, Hipócrates y Filistión; su dialéctica, de Sócrates, de los megáricos y de los sofistas; sus matemáticas, de Teeteto.

para explicar la existencia de esos elementos en su doctrina [43].

La incorporación de esos elementos no autoriza para hablar de una fase pitagórica en el pensamiento platónico. Platón no fue nunca pitagórico, ni siquiera puramente socrático, ni se adhirió jamás a ninguna tendencia con carácter exclusivo. Por ejemplo, en el *Timeo*, cuya cosmogonía geométrica muchos críticos consideran como tipo por excelencia del influjo pitagórico, no es difícil separar otros estratos que corresponden a otras muchas influencias que Platón coordina con su espíritu esencialmente ecléctico.

7. **Método para la exposición del platonismo.**—Es difícil acertar con el método más adecuado para la exposición del pensamiento de Platón. Si se reduce a la rigidez de un esquema, se corre el peligro de desvirtuar la vivacidad y la riqueza de su carácter, esencialmente dinámico, de investigación incesante. Platón, hasta el último momento de su vida, no dejó jamás descansar sus grandes temas de pensamiento. En cada diálogo vuelve sobre ellos, una y otra vez, sin considerarlos nunca como definitivamente acabados. Cada revisión se traduce en un enriquecimiento, que alumbra aspectos nuevos en las cuestiones tratadas.

Por otra parte, es tan estrecha la interdependencia de los distintos aspectos de la especulación platónica, que todos los temas avanzan por igual, y las modificaciones que introduce en cada uno repercuten en todos los demás. En Platón todavía no han adquirido las distintas partes de la Filosofía la articulación y la relativa autonomía de que las dotará Aristóteles. Su teoría del conocimiento y de la ciencia está íntimamente compenetrada con su Ontología, su Cosmología y su Moral, de suerte que resulta difícil desglosarlas y exponer cada cosa por separado. Cada parte hay que entenderla en función del todo, de suerte que es arriesgado establecer un orden entre las diferentes materias, pues todas están implicadas unas en otras y se reclaman necesariamente.

Así, por ejemplo, los dos grandes problemas con que se enfrenta Platón, el del ser y el del saber, dependen entre sí de tal suerte, que su actitud ante cada uno de ellos aparece siempre dependiendo del otro. Su concepto del ser depende de su concepto de ciencia, y a la vez en su concepto de ciencia va

[43] Del orfismo o del pitagorismo proviene el mito de Er y el del *Huso de Ananké*, que atraviesa todo el cosmos (*Rep.* 614b). En los *Diálogos* aparecen algunas expresiones propias de la iniciación en los misterios: ὅσιοι, ὁσίως, ὁσιότης, que equivale a santidad (*Protág.* 325a; 330b; *Gorgias* 507b; *Rep.* 331a); ἐφάπτεσθαι, que era la palabra que designaba la iniciación.

implícito su concepto del ser. Y lo mismo sucede con el problema moral del sentido práctico de la vida humana, que a la vez domina y depende de los dos anteriores.

La nota distintiva de Platón es su aspiración hacia una realidad absoluta, la cual se concreta en su teoría de las Ideas, con la que trata de dar respuesta a los tres grandes problemas: del *ser*, del *saber* y del *obrar*. Este sería quizá el orden más lógico de exposición del platonismo. Pero, conservándolo implícito, hemos adoptado el de exponer previamente su concepto de la ciencia, en cuanto camino que conduce al conocimiento del Absoluto, completándolo con la indicación de otros caminos extrarracionales que Platón considera que conducen al mismo término. De esta manera podemos exponer después ordenadamente su concepto del ser, abarcando los dos grandes sectores de la realidad: el mundo trascendente de las Ideas y el mundo físico de los seres sensibles, en el que entran su Teología, su Astronomía y su Cosmología.

En cuanto al procedimiento adoptado, en unos problemas nos atenemos a una exposición libre, agrupando los datos dispersos en los distintos diálogos, mientras que en otros, como en la teoría de las Ideas, hemos seguido un procedimiento genético, examinando su desarrollo a través de las distintas etapas en que se desenvuelve el pensamiento de Platón.

CAPITULO XII

Hacia el Absoluto

I. El camino de la ciencia

Grados del ser y del saber.—El concepto platónico de ciencia, escalonada en grados ascendentes de perfección, corresponde exactamente y sigue un desarrollo paralelo al de su concepto de la realidad.

Hemos visto a los presocráticos enfrentarse, desde la aurora misma de la Filosofía, con el problema de las relaciones entre el ser y el conocer. Para todos ellos, la *ciencia* se contrapone a la *opinión*, y consiste en un conocimiento fijo, estable, cierto y necesario. Pero el problema surge al tratar de buscar en el orden de la realidad objetos capaces de servir de fundamento para un conocimiento semejante. Todos los seres que perciben nuestros sentidos son mudables y contingentes. ¿Cómo, pues, puede darse *ciencia* de una realidad esencialmente sujeta al

movimiento y a la mutación, y que nunca permanece fija en un mismo ser?

Heráclito con su movilismo y Parménides con su concepto del ser estático representan dos respuestas extremas y antagónicas, que, aunque por motivos distintos y contrarios, comprometen el problema por igual. En ninguno de los dos es posible un conocimiento científico de las realidades múltiples y mudables del mundo físico. Los sentidos son fuentes de *opinión*, pero no de *ciencia*.

Sócrates, aunque restringió su aplicación un poco escépticamente al campo moral, halló la verdadera solución del problema del conocimiento científico con su método dialéctico como camino para llegar a la formación de conceptos universales, expresión de la esencia de las cosas y base de sus definiciones. La estabilidad y necesidad requeridas por el conocimiento científico, que era imposible conseguir por la simple percepción sensible en el orden ontológico, se lograba por la razón en el orden lógico, en los conceptos abstraídos de la realidad, conservando las esencias de las cosas, prescindiendo de sus diferencias particulares y de su carácter móvil y temporal.

Platón hereda de Sócrates el procedimiento dialéctico. Pero marca más bien un retroceso respecto de su maestro, pues agrava el problema volviendo a resucitar, acentuadas, las viejas antítesis entre Parménides y Heráclito.

1. CONCEPTO PLATÓNICO DE CIENCIA.—En los primeros diálogos de juventud, Platón se limita a reproducir fielmente el método socrático, practicando la investigación dialéctica, reducida a cuestiones de orden moral relacionadas con la virtud. Pero muy pronto plantea el problema de una manera más universal, abordándolo simultáneamente en su doble aspecto: lógico y ontológico. Por una parte, trata de superar el movilismo de Heráclito, y por otra de lograr para los objetos de ciencia la fijeza y estabilidad del ser de Parménides.

Su convicción de la imposibilidad de un conocimiento científico, en el supuesto del movilismo universal de Heráclito, aparece claramente expresada en el *Cratilo* [1]. Platón cree hallar la solución del problema, esbozada al final del mismo diálogo, atribuyendo realidad ontológica y subsistente a los conceptos de su maestro, a los que no sólo aplica los caracteres del ser de Parménides, sino que los sitúa en una región aparte, distinta y superior, fuera del mundo del movimiento. Con esto queda formulada su teoría de las Ideas.

[1] *Cratilo* 439c-440a.

Para Platón, *ser* y *conocer* son cosas correlativas, de tal manera que los grados del conocer corresponden paralelamente en una adecuación exacta a los grados del ser. A mayor ser corresponde mayor ciencia. Sólo es cognoscible el *ser*. El *no-ser* es absolutamente incognoscible. Pero entre el ser y el no-ser existe una categoría intermedia, que corresponde al *hacerse*, al *llegar a ser* (γένεσις), es decir, el *ser en movimiento*, el cual tiene algo de ser, pero sin llegar a la plenitud perfecta del ser. Entre estos elementos podemos establecer una triple ecuación: *a)* Al *Ser* corresponde la *Ciencia* (ἐπιστήμη, γνῶσις) [2]. *b)* Al *No-ser* corresponde la *Ignorancia* (ἀγνωία, ἀγνωσία) [3]. *c)* Al *Llegar a ser*, o a la mezcla de ser y no-ser, corresponde la *Opinión* (δόξα) [4]. O, dicho de otra manera: *Ser* es a *Llegar a ser* como la *Verdad* y la *Ciencia* es a la *Opinión* o a la *Creencia* [5].

Con la teoría de las Ideas la realidad queda dividida en dos grandes sectores: por una parte, el mundo superior, eterno, supraceleste (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ), en el cual se hallan las Ideas, que son entidades reales, subsistentes, perfectísimas, puras, inmateriales, eternas e inmutables, inmóviles, invisibles a los ojos del cuerpo y solamente perceptibles por la inteligencia (τὸ νοητόν) [6]. No son simples conceptos abstractos, sino verdaderas entidades reales. Son las razones objetivas (λόγοι) y los modelos de todas las cosas, el fundamento de toda verdad y de la certeza absoluta. Por otra parte, tenemos el mundo cósmico, visible (ὁρατόν), en el cual hay que distinguir dos grandes secciones: *a)* la *región celeste*, o sea el conjunto de once esferas giratorias superpuestas, que se mueven en el éter, en las cuales están situados los astros y los planetas, que son seres divinos, incorruptibles, perfectísimos, con un cuerpo esférico de fuego y con un alma que es la causa de su movimiento. Los astros y los planetas son la morada de los dioses, de los «demonios» y de las almas separadas. Los cielos ocupan un lugar intermedio entre la región de las Ideas, y *b)*, el *mundo físico terrestre*: que es el mundo de los seres sensibles (ὁρατὸν γένος, τὰ ὁρατά) compuestos de los cuatro elementos materiales, móviles, sujetos al cambio, a la generación y a la corrupción, conforme al concepto de Heráclito.

2. Tres grados de conocimiento.—Este concepto jerárquico del ser se refleja paralelamente en un concepto ascen-

[2] παντελῶς ὄν, παντελῶς γνωστόν, (*Rep.* 477a).

[3] μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον (*Rep.* 477a).

[4] μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος, μεταξύ τι καὶ ζητετέον ἀγνωίας τε καὶ ἐπιστήμης (*Rep.* 477a-b).

[5] πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν τι γνωσθείη (*Rep.* 476e; *Timeo* 29c).

[6] *Rep.* 524c-535e.

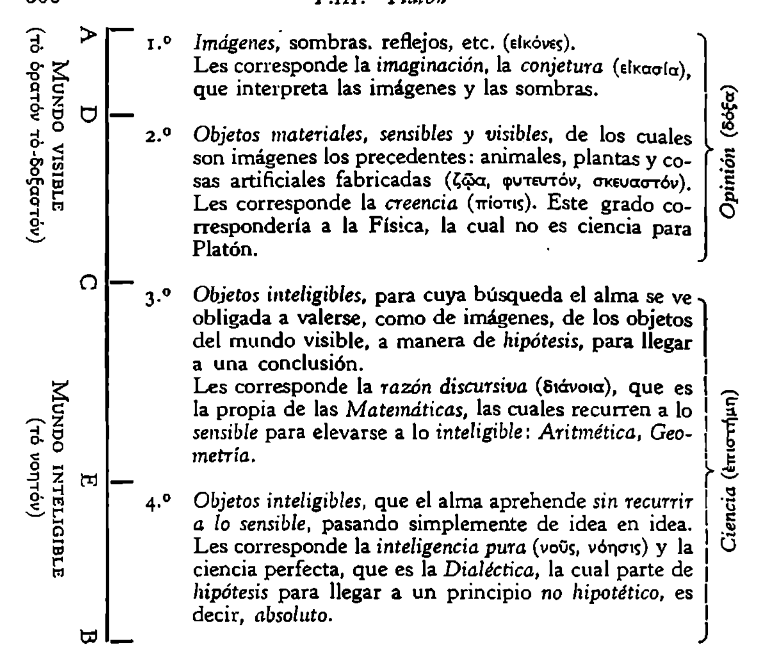
dente de la ciencia, que constituye una «ascensión hacia el ser»[7], en la cual podemos señalar tres grados perfectamente definidos: 1.º *Conocimiento sensitivo*, que tiene por objeto los seres materiales y sensibles *(sentidos)*. 2.º *Conocimiento racional discursivo*, que versa sobre el concepto de número y de cantidad *(imaginación, razón discursiva)*. 3.º *Conocimiento racional intuitivo*, que versa sobre los seres carentes de toda materia y de toda cantidad *(entendimiento)*. La ciencia perfecta y verdadera solamente se da en el último grado, o sea, en el conocimiento de las Ideas, que no tienen ni materia ni cantidad, ni pueden ser percibidas por los sentidos, ni por la imaginación, ni por la razón discursiva, sino solamente por el entendimiento. Este concepto ascendente de la ciencia lo simbolizó Platón en dos alegorías: la de la línea dividida en segmentos y la de la caverna.

3. ALEGORÍA DE LA LÍNEA DIVIDIDA EN SEGMENTOS[8].— Cuatro objetos de conocimiento:

[7] τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον *(Rep.* 521c).

[8] *Rep.* 509d-511e. «Bastará, pues—dije yo—, con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte *ciencia;* a la segunda, *razón discursiva;* a la tercera, *creencia*, y a la cuarta, *conjetura*. Y a estas dos últimas, *opinión*, y a las dos primeras juntamente, *inteligencia*. La opinión se refiere a la generación de las cosas, y la inteligencia a la esencia. Y lo que es la esencia con relación al hacerse, o a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión; y lo que es la inteligencia con respecto a la opinión, lo es la ciencia respecto de la creencia, y la razón discursiva respecto de la creencia, y la ciencia respecto de la creencia, y la razón discursiva respecto de la conjetura. En cuanto a la correspondencia de aquello a que estas cosas se refieren y a la división en dos partes de cada una de las dos regiones, la sujeta a la opinión y la inteligible, dejémoslo, Glaucón, para que no nos enrede en una discusión mucho más larga que la anterior» *(Rep.* 533e).

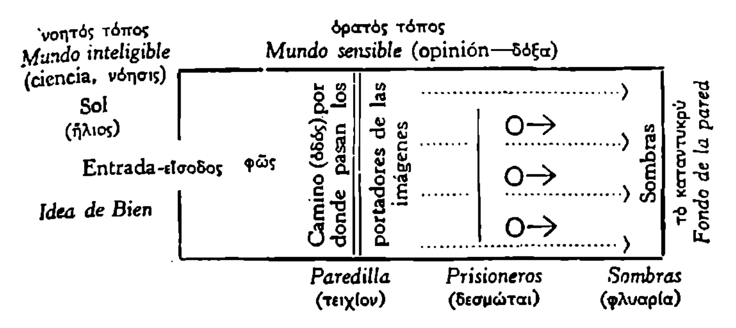
Puede apreciarse en este texto que el primer plano de conocimiento que señala Platón corresponde al concepto del mundo sensible, conforme a la opinión de Heráclito; el segundo refleja el concepto pitagórico de los números como entidades subsistentes; y el tercero expresa el concepto platónico de las Ideas como entidades separadas, fuera del mundo sensible de la mutación. En lo cual podríamos ver el origen de la división de la filosofía en *Física, Matemáticas y Metafísica*.



4. Alegoría de la caverna.—Los hombres que viven en este mundo son semejantes a prisioneros que nunca han visto la luz del sol y que se hallan encadenados de pies y manos en el fondo de una gran cueva, de espaldas a la única abertura de entrada que da al exterior. Dentro de la caverna y detrás de ellos arde una hoguera, que tampoco pueden ver, por hallarse de espaldas y porque se interpone una valla, a lo largo de la cual van pasando hombres portadores de figuras de cosas y de animales. Los prisioneros solamente pueden escuchar sus voces y contemplar las sombras (φλυαρία) que se proyectan sobre el fondo de la pared. En ese estado permanecen hasta que alguien les liberta de sus cadenas y pueden salir de la cueva a contemplar la luz del sol y las cosas reales.

De la misma manera, los hombres, mientras viven encerrados en su cuerpo, solamente pueden ver las cosas del mundo sensible, que no son más que imágenes (εἴκονες), o sombras de las verdaderas realidades, hasta que la Filosofía y la Dialéctica les libertan de sus cadenas y les permiten contemplar el mundo ideal, cuyo Sol es la Idea de Bien [9].

[9] *Rep.* 514a-518a.



Conforme a este concepto establece Platón su jerarquía de las artes y de las ciencias, las cuales se escalonan en perfección según los objetos sobre los cuales versa su estudio. «La ciencia en sí es ciencia del conocimiento en sí, o de aquello, sea lo que quiera, a que deba asignarse ésta como a su objeto; una ciencia o tal o cual ciencia determinada lo es de un conocimiento uno y determinado». Por ejemplo, la arquitectura y la medicina son ciencias particulares y especiales distintas de las demás, porque tienen un objeto propio y determinado [10].

5. JERARQUÍA DEL SABER EN EL «REPÚBLICA».—Este concepto jerárquico del saber aparece en el plan de educación del *República*. Platón no menciona las ciencias físicas, porque no las considera como ciencias. Su lugar lo ocupan las *artes manuales* (agricultura, carpintería, construcción, navegación, etcétera), que Platón no prescribe para los guerreros y los filósofos, por considerarlas propias de la clase inferior.

1.º El ciclo elemental para todos los destinados a las funciones de las dos clases superiores se reduce a la «*Gimnástica* para el cuerpo y a la *Música* para el alma» [11].

2.º El ciclo superior para los guerreros comprende las siguientes ciencias, cada una de las cuales se especifica por versar sobre un objeto determinado (*Rep.* 438c-e): a) *Logística* (ciencia del cálculo). b) *Aritmética* (ciencia de los números). c) *Geometría plana* (desarrollo de la línea que forma un plano). d) *Estereometría* (desarrollo de un plano que forma un sólido en movimiento). e) *Astronomía* (ciencia del sólido en movimiento). f) *Música* (en un sentido superior, como propia de los filósofos) [12].

3.º La cumbre de la ciencia es la *Dialéctica*, reservada exclusivamente para los filósofos gobernantes, que ocupa el

[10] *Rep.* 438ce; *Parm.* 134ab.
[11] *Rep.* 376e; 521e-522c.
[12] *Rep.* 531ad.

más alto lugar y alcanza el último límite de lo inteligible, como ciencia del ser puro de las Ideas [14].

6. Jerarquía del saber en el «Filebo».—El *Filebo* (55c-59d) nos ofrece otra distribución semejante de las artes y de las ciencias.

1.º En el plano inferior aparecen las *Artes manuales* o *productivas*, que tienen por objeto la producción y están subordinadas a las *Matemáticas* en cuanto que necesitan utilizar el número, el peso y la medida. Son las siguientes: *Música*, *Medicina*, *Agricultura*, *Navegación*, *Estrategia militar* y *Construcción*.

2.º El segundo lugar lo ocupan las *Ciencias educativas*, que tienen por objeto la educación: *Matemáticas*, las cuales son de dos clases, vulgares y filosóficas. Estas son las siguientes: *Aritmética*, ciencia de los números; *Logística*, ciencia del cálculo; *Metrética*, arte de la medida; *Geometría*.

3.º Como ciencia suprema aparece también la *Dialéctica*: «El conocimiento del ser, de la realidad verdadera y perpetuamente idéntica por naturaleza es... el más verdadero» (*Fil.* 58a-59c). La Dialéctica se distingue de la Retórica de los sofistas en que ésta es el arte de la persuasión y de la sugestión, mientras que aquélla aspira a la verdad.

7. Grados de la ciencia.—A este concepto de la realidad corresponden correlativamente los grados del conocimiento. Platón no disimula su concepto pesimista sobre todo el conocimiento que se refiere al mundo terrestre de los seres materiales, mudables, efímeros, relativos y contingentes, tal como los perciben los sentidos.

1.º Las artes y las ciencias que se ocupan del estudio de la naturaleza [15], aunque necesarias por su utilidad para la vida práctica, no pasan del orden de la *opinión* (δόξα), pues se «aplican a lo que siempre está llegando y nunca llega a ser» [16]. Sus objetos quedan excluidos del conocimiento científico por su poco ser y por su carencia de fijeza, estabilidad y necesidad. «No puede darse conocimiento firme sobre lo que carece de firmeza». «Sobre esas cosas no puede darse ni entendimiento ni ciencia» [17]. Solamente puede tenerse de ellos un conocimiento *opinativo* (δόξα), incierto, inseguro, adivinatorio, que no da razón de las cosas (ἄλογος), en el cual caben dos grados; el ínfimo es la simple *representación* (εἰκασία) en cuanto

[14] *Rep.* 532e-535a.
[15] περὶ φύσεως (*Fil.* 59a).
[16] *Fil.* 59a.
[17] οὐδ' ἄρα νοῦς οὐδὲ τις ἐπιστήμη (*Fil.* 59b).

que son imágenes (εἰκών) de otras realidades superiores y sirven de fundamento a la *conjetura* (εἰκασμός); y el siguiente, la *creencia* (πίστις)[18].

Esos objetos tampoco pueden expresarse de una manera científica, sino sólo por medio de mitos o de alegorías, que no pasan de la verosimilitud: «Lo que es el ser al hacerse es la verdad a la creencia. Por lo tanto, no te extrañes si en nuestras cuestiones acerca de los dioses y del nacimiento del mundo nosotros no llegamos a ser capaces de aducir razonamientos absolutamente coherentes y llevados hasta su última exactitud»[19].

Platón, lo mismo que Sócrates, no encubre su escasa estima del grado de conocimiento a que puede llegarse en el estudio del mundo terrestre: «Entreteniéndose largamente con los cuatro elementos, pasando arriba y abajo del uno al otro, apenas se llega a la ciencia»[20]. «El cultivo de las artes mecánicas estropea el cuerpo y embota y envilece las almas»[21].

2.º *Matemáticas.*—Al segundo orden de seres reales corresponde un grado superior de conocimiento, designado bajo la denominación genérica de *Matemáticas* (τὰ μαθηματικά). Platón nunca colocó las Matemáticas en el ápice de la jerarquía de las ciencias, el cual siempre lo reservó para la Dialéctica. Las Matemáticas ocupan un lugar *intermedio* entre los conocimientos pertenecientes al mundo de la γένεσις, que no transcienden la *opinión* (δόξα), y la ciencia perfecta (νόησις), que versa sobre el verdadero ser, que es el ser perfecto de las Ideas.

Este orden de ciencia, comprendido bajo la denominación común de Matemáticas, tiene tres aspectos distintos:

a) Si nos atenemos al concepto platónico de la realidad, el segundo plano lo constituyen los *seres celestes*, o sea el conjunto de esferas y de astros, *intermedios* entre el mundo terrestre y el mundo supraceleste de las Ideas. En este sentido el segundo plano de ciencia corresponde a la *Astronomía*, a la cual concede Platón un puesto privilegiado entre las Matemáticas, pues la región de los astros es la más inmediata «a la llanura de la Verdad» donde se encuentran las Ideas[22]. La Astronomía obliga a «mirar hacia lo alto»[23]. Es, por lo mismo,

18 Cf. *Rep.* 510b-511a.
19 *Timeo* 29c; *Fedón* 96a-99d.
20 μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν (*Carta* VII 343e).
21 *Rep.* 495de.
22 *Fedro* 248b; *Rep.* 521c-534e; *Filebo* 55e-59c.
23 *Rep.* 529a.

una disciplina propia para desprender el alma del filósofo de las cosas sensibles y el camino más inmediato para disponerlo a la ascensión hacia la Dialéctica, elevándole al orden de las verdaderas realidades y del grado supremo de ciencia. La Astronomía, que estudia los astros, seres divinos, constituye en Platón una verdadera *Teología astral*, ya que los dioses no ocupan el supremo lugar del ser, sino el inmediatamente inferior a las Ideas [24].

b) Si se acepta la interpretación de Aristóteles [25], Platón, al fin de su vida, en su enseñanza oral (ἄγραφα δόγματα) habría colocado entre los seres sensibles y el mundo de las Ideas un plano intermedio de seres, constituido por los *Números*, concebidos como entidades reales y subsistentes, a la manera pitagórica. Estos seres no tendrían materia (cuatro elementos), sino solamente cantidad, y constituirían el objeto propio de las Matemáticas. Así las Matemáticas serían ya ciencias (ἐπιστήμη), porque versarían sobre realidades fijas, estables y necesarias, carentes de materia, que es la fuente de la mutabilidad. No obstante la gran autoridad de Aristóteles, es discutible si ese concepto de las Matemáticas refleja exactamente el pensamiento de Platón o más bien hay que atribuirlo a una evolución posterior de la escuela con Espeusipo y Jenócrates.

c) El concepto de las Matemáticas en Platón, tal como aparece en los *Diálogos*, consiste en admitir tres clases de números: 1) Los *Números ideales*, que son los números en sí: el Uno, la Díada, la Década y las figuras geométricas perfectas: el círculo en sí, y las tres clases de triángulos [26]. Estos números pertenecen al mundo supraceleste, y les corresponden los mismos caracteres que a las demás Ideas. Por lo tanto, no entran dentro del campo de las Matemáticas propiamente dichas, sino de la Dialéctica. 2) Otra clase son los números propiamente *matemáticos*, que equivalen exactamente a los conceptos abstractos de número, cantidad, figura, etc., tal como se hallan en la mente. A éstos se aplican perfectamente todas las expresiones con que Platón describe las operaciones propias de las Matemáticas. 3) La tercera son los *números sensibles*, tal como son utilizados por las artes mecánicas.

Las Matemáticas son ya ciencias, pero quedan todavía dentro del conocimiento propio de la *razón discursiva* (διάνοια), y no llegan al conocimiento perfecto por intuición. Proceden estableciendo hipótesis (ὑποθέσεις, ὑποτίθεται) y pasan de unas

[24] En *Rep.* 527d, la llama también ciencia de los astros y de los dioses.
[25] Véase más adelante: Números ideales.
[26] *Rep.* 525ce.526b.

hipótesis a otras raciocinando hasta llegar a las conclusiones, pero no logran llegar hasta lo *incondicionado* [27]. Aunque por su objeto se elevan por encima de las cosas materiales y mudables del mundo terrestre, no llegan todavía a la realidad suprema. Por razón de la cantidad quedan todavía ligadas en alguna manera a lo sensible y tienen que valerse de figuras imaginarias o reales, sobre las cuales discurren. No llegan a aprenhender las esencias en sí mismas, sino «sólo una parte del ser», y «ven el ser como entre sueños», en sus símbolos abstractos [28].

Platón distingue en las Matemáticas dos aspectos: uno vulgar, práctico, tal como son utilizadas en las artes mecánicas, que emplean el número, el peso y la medida; y otro el filosófico, educativo, tal como las utilizan los filósofos [29].

En el programa de educación del *República* las Matemáticas ocupan su lugar propio en el ciclo destinado a la formación de los guardianes. Pero constituyen una preparación indispensable para remontarse al grado supremo, que es el estudio de la Dialéctica, reservado a la clase superior de filósofos gobernantes [30].

3.º *Dialéctica.*—La Dialéctica tiene en Platón dos aspectos distintos, uno lógico y otro ontológico, pero tan estrechamente unidos, que llegan a resultar inseparables.

a) *Aspecto lógico.*—Inicialmente, *Dialéctica* significa el arte de la discusión por medio del *diálogo* (διαλέγεσθαι), en el cual intervienen por lo menos dos interlocutores. La Dialéctica consiste en saber interrogar y responder [31]. Una vez fijado el objeto de la discusión, se examina ordenadamente en sus varios aspectos por medio de preguntas y respuestas, resolviendo las dificultades y avanzando hasta llegar a una conclusión. Así entendida, la Dialéctica viene a ser una investigación en común [32] y un procedimiento de enseñanza, cuyo modelo lo tenemos

27 μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου (*Rep.* 510a-511b).

28 *Rep.*, 533c; D. Laercio, VIII 44.

29 *Filebo* 55c-59d.

30 *Rep.* 525ab.526e.

La alta estima de Platón hacia las Matemáticas, como preparación indispensable para la Dialéctica, se manifiesta en la inscripción que, según se dice, figuraba a la entrada de la Academia: μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτο μοῦ τὴν στεγήν.—A Jenócrates, que pretendía estudiar con él sin saber Geometría, Astronomía ni Música, le dijo: Vete, porque no tienes los asideros de la Filosofía (D. Laercio, IV 10). Plutarco le atribuye la expresión de que Dios siempre geometriza: ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ (*Quaest. conv.* 718c) (*Platón y la Historia de las Matemáticas*: Sophia [1938] fasc.1.º p.98; [1943] fasc.1.º).

31 *Cratilo* 390c; *Fedón* 78c; *Leyes* 893a.

32 *Fedón* 84a.89c.

en Sócrates, el cual la elevó a la categoría de método científico (inducción, formación del concepto universal como expresión de la esencia de las cosas y definición) [33].

En este sentido la Dialéctica es un método legítimo, por el cual se trasciende la particularidad y la movilidad del conocimiento puramente sensitivo—creencia, opinión, verosimilitud—y se llega a la firmeza del conocimiento científico, constituido por conceptos universales abstraídos de la realidad.

Platón admira la «trama férrea y diamantina de la argumentación matemática». Como las Matemáticas, la Dialéctica procede también estableciendo *hipótesis*, cuya mejor comprobación consiste en deducir rigurosamente consecuencias de ellas, hasta llegar a verlas confirmadas o tener que sustituirlas por otras que nos vayan aproximando cada vez más a la verdad y al primer principio incondicionado y superior a las hipótesis [34].

En este sentido la *Dialéctica* es un método científico racional, propio de los filósofos que aspiran a la demostración de la verdad, a diferencia de la *Retórica* de los sofistas, que sólo pretenden la persuasión y la verosimilitud.

La *Dialéctica* tiene un doble aspecto complementario. El primero, ascendente, de *síntesis* (συναγωγή), por el cual, eliminando las diferencias, se reduce la multiplicidad confusa e indeterminada a la unidad concreta y determinada expresada en un concepto común [35]. Ese concepto es la expresión de la esencia de las cosas (τὶ ἐστί) y la base de sus definiciones [36].

El segundo, descendente, de *análisis* (διατέμνειν), consiste en dividir un concepto general en sus distintas especies [37], siguiendo sus articulaciones naturales, «a la manera de un buen trinchador», hasta llegar a la *especie indivisible* en la cual se halla la forma propia del objeto que se trata de comprender [38]. En esto se diferencia el buen dialéctico del sofista, pues éste procede por divisiones ficticias y arbitrarias [39].

Ambos procedimientos, análisis y síntesis, deben combinarse entre sí para llegar a la claridad de conceptos requerida por

33 ARISTÓTELES, *Met.* I 6,987b1-9; XIII 4,1078b28-30.

34 ἀρχὴ ἀνυπόθετος. *(Rep.* 510b-511.437a; *Fedón* 101d; *Filebo* 16d). Platón se anticipa al método de Descartes y Spinoza e incurre en el mismo defecto de querer partir de una intuición fundamental para deducir después toda la realidad.

35 μία ἰδέα *(Fedro* 265d); ἕν τι κοινῇ εἶδος (2666a); ἕν... πεφυκὸς εἶδος (266b).

36 *Fedón* 66b.101e; *Parménides* 130a; *Rep.* 454a.511b; *Filebo* 16bc; *Fedro* 249b.270d.

37 κατὰ γένη διαίρεσθαι *(Sofista* 253d).

38 εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου, *(Fedro* 277b).

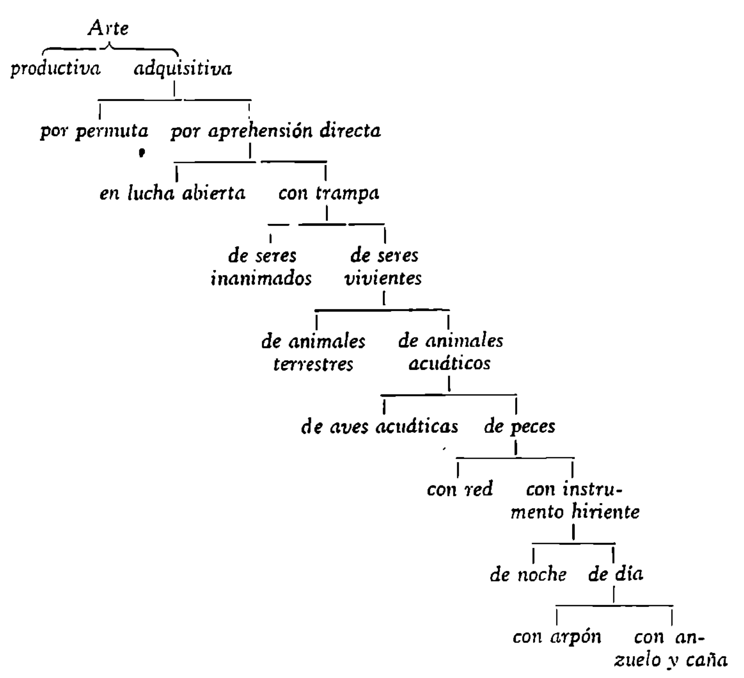
39 Un ejemplo bien conocido lo tenemos en el esquema de las divisio-

la Filosofía, la cual es la ciencia que «desentraña una *idea única* repartida: *a)* en *muchos individuos*, cada uno de los cuales existe aisladamente; *b)* descubrirá luego una *multitud de ideas* diferentes entre sí y que se hallan implicadas en *una idea única; c)* después *una sola*, que permanece en su unidad bajo el conjunto de *otras muchas*, y, por último, *d)* éstas ya *distintas y definidas en todos los aspectos*» [40].

La Dialéctica tiene también un aspecto *defensivo* (erística), empleado por Zenón de Elea y por Sócrates, y que es utilizado por Platón con el mejor estilo, oponiendo la férrea concatenación de los raciocinios cortos, sólidamente articulados en las preguntas y respuestas del diálogo (βραχυλογία), a la ampulosa oquedad de los largos discursos de los sofistas (μακρολογία) [41].

Así entendida la Dialéctica, y manteniéndola en sus justos límites de orden lógico, quedaba perfectamente resuelto el problema de la ciencia, elevando los conocimientos de su particu-

nes del arte de pescar, tal como lo desarrolla en el *Sofista* 218b-221c. Cf. *Político* 263bss.



[40] *Sofista* 253d; Aristóteles, *Met.* VI 3,1074a35.
[41] *Gorgias* 448d.471d; D. Laercio, VIII 57.

laridad, movilidad, contingencia y temporalidad ontológicas al orden de la universalidad lógica, suficiente para dotarlos de la estabilidad y la necesidad requeridas por el conocimiento científico.

b) *Aspecto ontológico.*—Pero Platón no se da por contento con ese tipo de universalidad lógica, sino que, dando un paso más, atribuye realidad ontológica a los conceptos abstractos. Con esto su *Dialéctica* cambia por completo de carácter y queda convertida en una verdadera Ontología y elevada a la categoría de ciencia suprema (νόησις), cuyo objeto son las entidades trascendentes del mundo ideal, que están por encima de todo cuanto pueden percibir los sentidos, la imaginación y la razón discursiva (διάνοια).

De esta manera, al grado supremo de Ser (Ideas) corresponde el grado supremo de conocimiento *(Dialéctica)*, y todas las demás ciencias y artes quedan reducidas a medios preparatorios, propedéuticos, para ascender a esta cumbre, que es la propia de los filósofos.

La verdadera ciencia (ἱκανόν) solamente se da acerca de las realidades puras, sin mezcla, que permanecen siempre firmes, en el mismo estado y de la misma manera [42]. El entendimiento (νοῦς) y la sabiduría (φρόνησις) solamente se aplican con exactitud cuando se trata del verdadero ser (τὸ ὂν ὄντως) [43]. En esto se diferencian el sofista y el filósofo: en que el primero se ocupa del no-ser, mientras que el segundo se esfuerza por conocer el ser [44].

Con la Dialéctica la inteligencia se remonta hasta los últimos límites de lo inteligible y alcanza la cumbre más alta a que puede aspirar el conocimiento humano en esta vida. Tiene un sentido ascensional, para pasar de lo múltiple a lo uno, de lo contingente a lo necesario, de lo particular a lo común, de lo móvil a lo inmutable, de las apariencias a la realidad, de las imágenes a la verdad, no sólo en un orden puramente lógico, sino también ontológico. Por esto constituye la actividad más noble a que pueda entregarse el hombre [45].

«¿Y no crees que tenemos la Dialéctica en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por

42 *Filebo* 59c.

43 *Filebo* 59d; *Rep.* 490b; οὐσία ὄντος οὖσα *(Rep.* 505ab); αὐτὸ τὸ ὄν *(Rep.* 537d); *Fedro* 247e.249c; *Timeo* 52c.

44 *Sofista* 254a.253ac.

45 *Rep.* 521c.532a-535b. Los filósofos son los amantes de la verdad, que aspiran a su contemplación *(Rep.* 475e).

encima de ella?»[46] «El método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo, para pisar allí terreno firme, y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a todas las artes ha poco enumeradas»[47]. «¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que poco ha enumerábamos, y que no es posible llegar a ello por ningún otro medio?... Nadie podrá afirmar que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas»[48]. «No puedo creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba, sino aquella que versa sobre lo existente e invisible»[49]. «Entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la *verdad en sí* (αὐτὸ τὸ ἀληθές) o al menos lo que yo entiendo por tal»[50].

Una vez llegada la Dialéctica hasta el conocimiento de las Ideas, debe proseguir todavía su labor, reduciéndolas todas a su último principio de unificación, totalmente incondicionado y que no presuponga ningún otro. En la *República* aparece la Idea de Bien como la suprema, como la cumbre de todos los seres, como último principio, del cual dependen y participan todas las demás cosas: «E igualmente, cuando uno se vale de la Dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste, hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el Bien en sí (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), entonces llega al término mismo de lo inteligible (τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει) del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible. Ese estudio... eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del más perfecto entre los seres (τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι), del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible»[51].

De esta manera, por medio de la Dialéctica se llega a conocer las cosas por sus razones supremas de ser, que son las Ideas subsistentes, y se pasa de la opinión y de la razón discursiva a la verdadera ciencia. «Del que mira muchas cosas

46 *Rep.* 534e.
47 *Rep.* 535c.529b.
48 *Rep.* 533b.
49 *Rep.* 529b.
50 *Rep.* 535a.
51 *Rep.* 532bc.505a.508e-509b.517bc. τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (*Rep.* 518c. 534e).

bellas, pero no ve la Belleza en sí; contempla muchas cosas justas, pero no la Justicia, y así sucesivamente, diremos que lo opina todo, pero no conoce nada»[52].

Así se logra también una visión comprensiva y totalitaria de la realidad en toda su amplitud. El verdadero dialéctico es el que puede abarcar todas las cosas en una mirada sinóptica de conjunto, que comprende desde las entidades particulares y móviles del mundo físico y los conceptos matemáticos estudiados por las ciencias de los números y de la cantidad hasta las realidades supremas percibidas por la *Dialéctica*. El *logos* no nace sino del conjunto (συμπλοκή) de las Ideas[53].

Por esto también la Dialéctica es la parte más difícil de la Filosofía[54]. «Es fácil de explicar, pero dificilísima de practicar»[55]. Es una labor de toda la vida, que nunca se logra realizar con perfección.

El filósofo es el que llega a conocer el verdadero ser, en especial la Idea de Bien, que es la cumbre de todos los seres. Propio del filósofo es el conocimiento perfecto (γνῶμη, γνῶσις, ἐπιστήμη) de la realidad, a diferencia de los *amigos de opiniones* (φιλόδοξοι)[56], los cuales sólo conocen las realidades de las cosas intermedias que flotan entre el ser y el no-ser. «Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes»[57]. Los filósofos «aspiran a conocer todo el ser» y se apasionan «por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre subsistente y no sometido a los extravíos de la generación y de la corrupción..., y no dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, sea pequeña o grande, de mucho o de poco valor»[58]. «Del amante de la sabiduría diremos que la desea, no en parte sí y en parte no, sino toda entera»[59]. La ciencia es una ascensión del alma hacia la verdad y hacia el Bien[60]. La auténtica Filosofía es un «volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero»[61]. Hay que ir al ser con toda el alma[62].

Platón expresa bellamente en la alegoría de la caverna la misión que corresponde a los filósofos[63]. Consiste en sacar a los demás hombres de las tinieblas de la ignorancia y de las som-

52 *Rep.* 476c.
53 *Sofista* 257c.259e.
54 *Rep.* 498a.
55 δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον (*Filebo* 16b).
56 *Rep.* 480a.
57 *Rep.* 484b.
58 *Rep.* 485b.
59 *Rep.* 475b.
60 *Rep.* 490b.505d.
61 *Rep.* 521e.
62 *Rep.* 518e; *Fedón* 84ab.
63 *Rep.* 514-517d.

bras de la opinión hasta hacerles llegar a la contemplación de la verdadera realidad del mundo de las Ideas, presidido e iluminado por el Sol de la Idea de Bien. «¿Cómo se formarán tales personas y cómo se las podrá sacar a la luz (εἰς φῶς) del mismo modo que, según se cuenta, ascendieron algunos desde el Hades hasta los dioses?»[64]

Por esto los filósofos deben ser los guías de los demás hombres. Los gobernantes deben ser filósofos, y los filósofos, gobernantes, pues son los únicos que pueden llegar a percibir las normas eternas y subsistentes de la conducta humana, que son las Ideas.

No obstante, la ciencia perfecta, por contemplación directa de las Ideas (ὄψις), no puede alcanzarse en esta vida mientras el alma se mantenga encerrada en la cárcel de su cuerpo, sino después de la muerte, cuando quede libre de su envoltura material.

En la presente vida sólo es posible alcanzar un conocimiento lejano, indirecto, por medio del raciocinio, que ayuda a despertar la reminiscencia de lo que el alma conoció en otra existencia anterior. De aquí el sentido moral que adquiere la Dialéctica platónica: «¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve, y no por la eternidad?»[65]

CAPITULO XIII

Hacia el Absoluto

II. Los caminos del amor y del ascetismo

1. **La Filosofía como purificación.**—La Dialéctica puramente racional no expresa por completo el carácter del platonismo. La teoría de las Ideas no sólo ofrece a Platón una solución del problema del ser y de la ciencia, sino también la orientación para el sentido práctico de la vida humana. Sus creencias escatológicas en la preexistencia, la inmortalidad y la transmigración de las almas le sugieren otros medios extrarracionales para trascender la relatividad de los seres del mundo sensible y llegar a la posesión del Absoluto. Son el Amor y la Virtud, que siguen un proceso ascensional idéntico al del conocimiento y convergen al mismo término, aunque por distintos caminos.

[64] *Rep.* 521c.
[65] *Rep.* 608d.

Ya en el *Menón* la *Dialéctica* deja de ser un procedimiento puramente racional y se convierte en el arte de despertar en el alma el recuerdo de la ciencia poseída con anterioridad a su unión con el cuerpo. Su objeto no será tanto el de demostrar racionalmente la existencia del mundo de las realidades superiores cuanto tratar de evocarlo, sugerirlo, adivinarlo o recordarlo por medio de la *reminiscencia* [1].

En el *Banquete* la Filosofía aparece como una especie de *locura divina* que diviniza al hombre y lo conduce al conocimiento de la belleza trascendente [2]. El amor (ἔρως) es filósofo, y la Filosofía consiste en un intermedio entre la posesión de la ciencia perfecta, como la tienen los dioses, y la ignorancia perfecta, que no experimenta necesidad ninguna de investigar [3]. El proceso ascensional del *Banquete* tiene cuatro grados: 1.°, el amor al cuerpo bello del amado conduce al amor de una belleza física impersonal; 2.°, éste al de la belleza moral de las almas; 3.°, éste al amor de los sentimientos y pensamientos bellos, hasta llegar, 4.°, el amor de la Belleza absoluta, trascendente y suprasensible, causa de la belleza de todas las cosas [4].

A partir del *Banquete*, sobre el racionalismo socrático, nunca demasiado arraigado en Platón, prevalecen otras formas de «conocimiento». Platón experimenta la insuficiencia de la razón pura, tanto para el saber como para la virtud, y echa mano de otros procedimientos sentimentales, volitivos, pasionales, adivinatorios, ascéticos, purificatorios, activos o simplemente sugestivos. Todos le parecen buenos, con tal que conduzcan al término deseado. Por el esfuerzo combinado de la Dialéctica racional, de la «reminiscencia», del amor, de la belleza y de la virtud trata de llegar al conocimiento, a la evocación o al recuerdo de las realidades del mundo superior ideal, que supone ya conocidas en una existencia anterior. Sobre todo desde que se incorpora a la Psicología pitagórica, su teoría de las Ideas adquiere un sentido muy distinto.

En adelante, Platón, más que en demostrar racionalmente la existencia del mundo superior, que considera ya «percibida» experimentalmente por la «reminiscencia», se esforzará por evocarlo, sugerirlo, recordarlo, utilizando para ello los procedimientos más dispares que le sugiere su inagotable fantasía creadora: la razón, el sentimiento, los mitos, las fábulas, el

[1] τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν (*Menón* 81d.72-75c).

[2] φιλοσόφου μανία καὶ βαχκεία (*Banquete* 218b); θεῖος ὄν (209c).

[3] *Banquete* 204a.

[4] Cf. *Cratilo* 396e.

ascetismo, la poesía, etc.[5] Todo le sirve de medio para llegar de algún modo a la contemplación de esas realidades suprasensibles, o al menos para adivinarlas, entreverlas, en cuanto es posible en esta vida. La prueba dialéctica de la existencia de un mundo trascendente deja de ser una conclusión lograda al término de un largo proceso racional, y se convierte en un postulado, en una intuición previa, en un presentimiento, en una aspiración de orden afectivo, en una adivinación de carácter poético, sentimental, extrarracional, que desempeñará en la filosofía platónica una función semejante a la de las hipótesis en Matemáticas, y que Platón tratará de justificar con el esfuerzo gigantesco de toda su filosofía.

Con esto la Filosofía adquiere un profundo sentido moral y su fin coincide totalmente con el de la virtud. Ambas llegan al mismo término, aunque por distintos caminos. Pero Platón no se contenta ya con un simple conocimiento racional[6], sino que aspira al retorno al estado feliz primitivo, en que el alma, libre del estorbo del cuerpo material, disfrutaba de la contemplación directa del mundo superior, en lo cual concibe la felicidad suprema del hombre.

Mas reconociendo que la contemplación directa de las Ideas es imposible mientras el alma se mantenga unida al cuerpo material, el esfuerzo combinado de la Dialéctica, del Amor y de la Virtud deberá consistir, por una parte, en despertar la «reminiscencia», en sugerir, evocar, recordar lo contemplado en la existencia anterior, y por otra, en purificar el alma desprendiéndola de las adherencias materiales que la ligan al mundo corpóreo, disponiéndola a su separación completa de la carga y del impedimento del cuerpo y libertándola del ciclo de las transmigraciones.

Este sentido catártico de la Filosofía aparece sobre todo en el *Fedón*, en contraste con el hedonismo mitigado del *Banquete*. Empleando una expresión tomada de los misterios, prescribe: «Al que no es puro, le está prohibido tocar lo que es puro»[7]. Es preciso liberar el alma, desprendiéndola de las adherencias materiales que la ligan al cuerpo y a las entidades ficticias del mundo físico, las cuales la impiden elevarse a la contemplación

[5] «L'intuizione ontologica, possibile soltanto in un'altra vita, viene sostituita *in praesenti statu* da un'affermazione ontologica, alla quale collaborano, con procedimiento eduttivo, tutte le esperienze e tutte le attività dello spirito, e senza la quale rimarrebero inesplicabili i principi del sapere e i valori della vita» (STEFANINI, L., *Platone* I p.255).

[6] διανοίας λογισμός, (*Fedón* 79a).

[7] Μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ «ἐφάπτεσθαι» μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ (*Fedón* 67b; cf. 64a-65a).

de las verdaderas realidades del mundo superior. «Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumbrar al alma a dejar la envoltura del cuerpo, para concentrarse en sí misma, a solas consigo» [8]. «Es necesario preparar una inteligencia purificada» [9]. Para llegar a la contemplación de las cosas superiores es preciso prescindir de los sentidos y de todo lo corpóreo: «¿Quién, pues, sería capaz de alcanzar el ser más puramente que aquel que, por el pensamiento sólo, sin recurrir en el acto de pensar a la vista o a cualquier otro sentido, sino por medio del pensamiento en sí mismo, por sí mismo, sin mezcla, tratase de aprehender según lo que es en sí mismo y por sí mismo, sin mezcla, cada una de las realidades?» [10] «¿Y no se razona mejor cuando no la perturban ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni el placer, sino que encerrándose en sí misma, desprendiéndose del cuerpo, sin tener con él ninguna comunicación, en cuanto es posible, tiende a lo que es en sí?» [11]

2. La Filosofía como «meditatio mortis».—Este anhelo purificatorio se traduce en un desprecio de las cosas del mundo que llega hasta convertir la Filosofía en una *meditatio mortis*, en una preparación para la muerte [12]. La muerte es un bien, pues trae consigo la liberación de todos los males. Por esto el verdadero filósofo no debe temerla, sino disponerse anticipadamente a ella [13]. La verdadera y principal ocupación del filósofo es aprender a morir y prepararse para la separación del alma y el cuerpo [14]. El filósofo desdeña los placeres y los bienes propios del cuerpo para purificar su alma y consagrarse de lleno a las cosas de su alma y anticipar en lo posible la contemplación de las realidades eternas [15]. En esto se distinguen los *amigos de la sabiduría* (φιλόσοφοι, φιλομαθεῖς), de los *amigos*

[8] *Fedón* 67d.—ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφέροντος (65a).—μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη (65c).—τὸ χωρίξειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ σώματος τὴν ψυχήν (67c).—λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος (67d).

[9] παρασκεύασθαι τὴν διάνοιαν κεκαθαρμένην (*Fedón* 66c).

[10] *Fedón* 65c-66a. Cf. *Rep.* 537d.—Esta y otras frases semejantes que abundan en el *Fedón* habrían hecho las delicias de Descartes si las hubiera conocido. No obstante, el sentido que tienen en Platón es muy distinto del que más tarde les dará el filósofo francés.

[11] *Fedón* 65c.64.

[12] μελέτη θανάτου (*Fedón* 81a). «Y esto no es otra cosa que filosofar rectamente y ejercitarse en estar verdaderamente muertos. Y ¿no es esto acaso meditación de la muerte?» (81a).—«Todos estos desposados con la Filosofía... tienen oculta su aspiración, que no es sino morir y estar muertos» (64a).

[13] *Fedón* 82c-84b.

[14] *Fedón* 64a-65a.

[15] *Fedón* 6a-67b.

del cuerpo (φιλοσώματοι), de los *amigos de las riquezas* (φιλοχρήματοι), de los *amigos del poder* (φιλαρχοί) y de los *amigos de los honores* (φιλότιμοι) [16].

«Y como decíamos, ¿no son los verdaderos filósofos los que trabajan más, o más bien los únicos que trabajan en liberar el alma? La ocupación esencial de la Filosofía, ¿no es esta misma separación del alma y el cuerpo?» [17] «Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté unida a este elemento malo, nunca llegaremos a lo que deseamos, o sea, a la verdad» [18]. «Si con el cuerpo no se puede conocer nada sinceramente, una de dos: o no nos será nunca concedido alcanzar el conocimiento, o después de muertos, cuando el alma estará sola, antes no» [19].

Así, pues, el ideal de la Filosofía en el *Fedón* consiste en una evasión del mundo ficticio sensible al mundo inteligible, donde se hallan las verdaderas realidades.

En el *Fedro* se atenúa un poco el sentido ascético del *Fedón*. El filósofo realiza su misión no tanto por los caminos de la mortificación cuanto por los del amor y de la ciencia. Las almas destinadas a encarnarse en cuerpos de filósofos son las que lograron entrever algo de las realidades del mundo superior, hiperuranio, y conservan una leve reminiscencia de lo contemplado en su existencia anterior. Una vez unidas al cuerpo, vuelven a reconstruir sus recuerdos por medio de la Dialectica, concentrando en la unidad de las Ideas la multiplicidad de las sensaciones recibidas de las cosas sensibles [20].

Propio de estas almas es permanecer en contacto con las realidades superiores y no preocuparse de las necesidades vulgares de la vida [21]. El filósofo «se aparta de los objetos a que tiende el interés de los hombres y se adhiere a lo divino». Esto hace que el vulgo los tenga por locos, cuando en realidad están poseídos de dios (ἐνθουσιάζων). Sólo los filósofos tienen alas en su pensamiento, y esto les hace despreciar las cosas de aquí abajo y mirar hacia arriba, a la manera de los pájaros [22].

Son amigos de la Belleza [23] y amigos de las Ideas, poseídos

[16] *Fedón* 67b.68c.82c.
[17] *Fedón* 31a.67d.
[18] *Fedón* 66b.66e.68b.
[19] *Fedón* 66e.68b.101bc.
[20] *Fedro* 248b.
[21] Mito de las cigarras (*Fedro* 259bc).
[22] *Fedro* 249d. El alma, impulsada por la fuerza del *dios-amor*, y mediante la «reminiscencia» despertada por la Dialéctica, tiende a recuperar sus alas y retornar a su estado celeste, cuando en una vida anterior contemplaba el mundo de las Ideas.
[23] *Banquete* 209bc; *Fedro* 248d.276e.

de entusiasmo, movidos por el delirio divino del amor [24]. A los filósofos les corresponde la misión educadora de derramar las semillas de la verdad en las almas de los jóvenes para enseñarles el camino de la salvación [25].

Así aparece la Filosofía como una especie de saber, intermedio entre la ciencia *contemplativa*, por intuición directa, que es propia de los dioses y de las almas separadas, y el conocimiento puramente sensitivo [26]. La contemplación directa de las Ideas no puede conseguirse en esta vida mientras dure la unión con el cuerpo. Pero sí es posible el anhelo, la tendencia dinámica hacia la sabiduría, bajo el impulso del amor, adquiriendo con ello la plenitud de sentido la etimología de la palabra (φιλος-σοφίας). A ello va unido el esfuerzo de purificación y de desprendimiento del elemento corpóreo del hombre, si bien esto en el *Fedro* se realiza, no tanto por procedimientos ascéticos, como en el *Fedón*, cuanto por procedimientos intelectuales y por el amor.

El *Teeteto*, en una larga digresión, nos ofrece una deliciosa descripción del filósofo, pintándolo como un ser aparentemente inútil, torpe para los asuntos prácticos y los negocios públicos, objeto de burla para el vulgo, que ignora hasta la calle que conduce a la plaza pública y al lugar de los tribunales [27]. Pero es porque su pensamiento planea por encima de todas las mezquindades y penetra en las «profundidades celestes». No le importan las cosas de la tierra, acostumbrado a contemplarlo todo desde una visión más alta. Las pequeñeces del mundo alientan en el filósofo un deseo vehemente de evasión, de huir de las cosas de aquí abajo lo más pronto posible, para asimilarse a Dios, haciéndose justo y santo en la claridad del espíritu [28].

3. **La «reminiscencia».**—De la doctrina pitagórica sobre la preexistencia de las almas deduce Platón su teoría de la «reminiscencia» (ἀνάμνησις), en la cual cree encontrar el fundamento de su *Dialéctica* y una prueba experimental de su teoría de las Ideas [29].

[24] ἐνθουσιασμός, μανία (249b).—θεῖον πάθος (238c).—μαντικόν γέ τι ἡ ψυχή Cf. 265ab: clases de delirio.

[25] *Fedro* 277e.278b.279b.

[26] *Fedro* 278c; *Banquete* 203ass.

[27] *Teeteto* 175c-177c.

[28] ἐνθενδ' ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δ' ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γένεσθαι (*Teeteto* 176ab).—Los ὅσιοι eran los iniciados en los misterios del orfismo (*Gorgias* 482c-486d; *Rep.* 496d.500de.517d.331a).

[29] *Menón* 81a-82; *Fedro* 249bc; *Fedón* 72e-73a.74a-75c; *Rep.* 476a.494a.507b.

La «reminiscencia» se distingue de la memoria en que ésta consiste en la conservación de las sensaciones, que quedan impresas en los sentidos como el sello en la cera blanda, mientras que aquélla es el despertar del conocimiento que el alma poseía antes de venir a este mundo por haber disfrutado de la contemplación del mundo superior de las Ideas [30]. Al unirse con el cuerpo, esos conocimientos quedan oscurecidos, pero el alma conserva innata toda su ciencia (ἐπιστήμη ἐνοῦσα), y solamente necesita volver a recuperarla por medio del recuerdo.

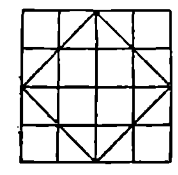
El alma para Platón no es la *tabula rasa* de que hablará Aristóteles, y, por lo tanto, aprender no es adquirir nuevos conocimientos, sino tan sólo *recordar* lo ya conocido en su existencia anterior [31]. A ello contribuyen los procedimientos racionales de la *Dialéctica* y también las impresiones que los sentidos reciben de los objetos del mundo corpóreo, los cuales son copias o imitaciones de las realidades del mundo superior invisible.

La teoría de la «reminiscencia» aparece en el *Menón*. Platón aduce como prueba experimental la *maiéutica* de Sócrates, el cual, por medio de preguntas hábilmente graduadas, hace llegar a un esclavo ignorante a demostrar el teorema de Pitágoras [32]. Con ello trata de hacer ver que el esclavo que no ha estudiado matemáticas recuerda lo que su alma ha conocido cuando, antes de unirse al cuerpo, contemplaba el mundo ideal, Así los fragmentos dispersos del conocimiento anterior constituyen las *opiniones verdaderas y rectas* (ἀληθεῖς δόξαι, ὀρθὴ δόξα), y la ciencia consiste en ordenarlos, reconstruyendo la visión completa de la realidad, tal como el alma la contemplaba en su existencia anterior [33].

[30] *Teeteto* 191-195; *Filebo* 34.

[31] τὸ γὰρ ξητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστιν (*Menón* 81cd).

[32] Dado un cuadrado, se obtiene otro de doble superficie construyéndolo sobre la diagonal del primero; o que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos: $a^2 = b^2 + c^2$.



En el *Menón* alude Platón a Píndaro como autoridad para asegurar la preexistencia de las almas. Píndaro contiene muchos elementos órficos.

[33] «Ma, mentre *l'opinione vera* e il frammentario ricordo della visione totale delle cose avuta nelle precedenti, la *scienza* è la completa sistema-

En el *Fedro* y en el *Fedón* Platón utiliza la «reminiscencia» como prueba fundamental de la inmortalidad del alma y de la existencia de las Ideas [34]. Pero en los *Diálogos* posteriores desaparece por completo.

CAPITULO XIV

El ser. El mundo de las Ideas

1. **Desarrollo del pensamiento platónico sobre las Ideas.**—La teoría de las Ideas constituye el eje central del desarrollo del pensamiento platónico. Aunque a lo largo de su vida la reviste de diversas modalidades, Platón no la abandonó jamás. En ella van implícitos todos los problemas planteados por el pluralismo de los pitagóricos, el movilismo de Heráclito y el monismo estático de los eléatas. Platón trata de superar las antítesis entre lo uno y lo múltiple, lo móvil y lo inmóvil, lo contingente y lo necesario, lo relativo y lo absoluto, el ser y el no-ser. Con esa teoría pretende dar una respuesta a los grandes problemas del ser, de la ciencia y de la verdad, salvando por una parte la multiplicidad real de las cosas y la realidad del movimiento, pero buscando a la vez el fundamento del ser, de la verdad y de la ciencia en objetos fijos, estables y absolutos por encima de la movilidad, la impermanencia y la contingencia de las cosas del mundo que perciban los sentidos.

La influencia de Heráclito, a través de Cratilo, dejó para siempre en Platón un profundo sentimiento de la movilidad, la impermanencia, la contingencia y la no-realidad de las entidades del mundo físico. No es posible tener un conocimiento científico y cierto de semejantes entidades, porque la ciencia requiere objetos fijos, estables y permanentes por encima de toda mutación [1]. Por esto los objetos de la ciencia no pueden ser conocidos por los sentidos, sino solamente por el entendimiento.

Sócrates había hallado el verdadero camino para la solución del problema de la ciencia con su método inductivo, mediante el cual la inteligencia se eleva por encima de lo móvil,

zione e quindi la ricostituzione della visione originaria» (STEFANINI, *L. Platone* p.104).

[34] *Fedro* 249bc; *Fedón* 74a-75c.

[1] En Platón y en Aristóteles lo «universal» no se contrapone a lo «particular», sino que tiene, ante todo, el sentido de realidad fija, estable y permanente. No obstante, el sentido en ambos es muy distinto, pues Platón buscará esas realidades, objeto de ciencia, en el orden ontológico, mientras

lo particular y contingente, llegando a la formación de conceptos universales, los cuales, en el orden lógico, tienen la suficiente fijeza, firmeza, estabilidad y necesidad para constituir objetos de conocimiento verdaderamente científico. Existen, v.gr., muchas cosas bellas. Pero del conocimiento de una pluralidad de seres dotados de esa misma cualidad, la inteligencia forma, por abstracción, un concepto universal, la *belleza*, que se aplica y se realiza en todos ellos. Es el método que Platón emplea en sus primeros *Diálogos*, aplicándolo, como su maestro, especialmente a objetos de orden moral. En el *Eutifrón* deduce el concepto de «santidad»; en el *Lisis*, el de «bien»; en el *Gorgias*, el de «justicia», etc.

2. **De los «conceptos» socráticos a las Ideas subsistentes.**—Pero Platón hace sufrir muy pronto una profunda transformación a los conceptos socráticos. Vio claramente que la existencia de seres múltiples, contingentes, mudables y relativos postula necesariamente la de una realidad fija, estable y absoluta. Y cree hallar la solución del problema atribuyendo a esos conceptos no sólo valor mental, lógico y abstracto, basado en la realidad, sino también valor ontológico, considerándolos como entidades reales, subsistentes, situadas en un mundo superior al físico que perciben los sentidos. De esta manera la realidad quedará dividida en dos mundos distintos y contrapuestos; por una parte, el mundo superior, invisible, eterno e inmutable de las Ideas subsistentes, y por otra, el universo físico, visible, material, sujeto al cambio y a la mutación. Esos dos mundos se contraponen, no como lo abstracto a lo concreto, sino como lo perfecto a lo imperfecto en el orden ontológico. El mundo «ideal» es el reino de lo concreto, de lo definido, de lo medido (πέρας), de la realidad fija y estable, mientras que el mundo físico es el de lo indefinido (ἀόριστον), de lo no-medido (ἄπειρον), de la génesis y de la mutación. Por esto la palabra «idea» implica un equívoco, porque entre ambos mundos, sensible e inteligible, hay una separación total y una discontinuidad no sólo mental, sino ontológica. Las «Ideas» de *Animal* y de *Hombre*, por ejemplo, son seres particulares y más reales que los individuos que de ellas participan.

a) *Hippias mayor*.—Los primeros indicios de esta modalidad del pensamiento platónico aparecen en el *Hippias mayor*. Sócrates comienza preguntando: *qué es lo bello* [2], y ante

que Aristóteles se contentará con hallarlas en los conceptos abstractos de orden lógico.

[2] τί ἐστι τὸ καλόν (*Hip. maior* 286d).

la respuesta del sofista: «lo bello es una joven hermosa», prosigue inquiriendo *si existe la belleza en sí misma* [3]. «Si existe una joven hermosa, es que existe la belleza por la cual las cosas son bellas». Esta afirmación, aunque todavía no desprendida completamente del conceptualismo socrático, equivale ya a establecer una gradación de bellezas particulares, escalonadas jerárquicamente hasta llegar a una realidad que sea *la belleza* en sí misma. Con esto el concepto lógico de belleza comienza a dejar de ser una pura abstracción mental para empezar a convertirse en una realidad ontológica.

b) *Menón.*—En el *Menón* se presenta la «reminiscencia» como una prueba experimental de la preexistencia de las almas y de la realidad de otro mundo en el cual han contemplado las entidades que constituyen el objeto de la ciencia [4]. Es una aplicación de la psicología pitagórica, en la cual trata Platón de buscar un fundamento a su creencia en la existencia de un mundo trascendente.

c) *Cratilo.*—Los prolijos análisis etimológicos del *Cratilo* tienen por objeto hacer ver que es imposible establecer firmemente una ciencia del lenguaje sobre los principios del heraclitismo, y además que tampoco basta la ciencia del lenguaje para dar razón de las cosas significadas. Como solución del problema sugiere Platón la existencia de realidades permanentes, inmutables y siempre idénticas (αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) por encima del fluir de las cosas particulares del mundo físico, las cuales sirvan de fundamento al conocimiento científico [5]. «No puede haber conocimiento si todo se transforma y nada permanece» [6].

Desde el *Cratilo* el pensamiento platónico comienza a polarizarse en dos extremos: arriba, en una región todavía indefinida, lo estático, lo inmutable, la quietud, las esencias, los modelos; y abajo, en el mundo físico, el movimiento, el cambio, el dinamismo, la pluralidad, las imágenes (εἰκών).

d) *Banquete.*—El *Banquete* marca un avance muy importante. Platón, aunque todavía no emplea la palabra *Idea*, determina claramente su pensamiento a propósito de la Belleza. El amor (ἔρως) conduce al filósofo hasta la única ciencia verdadera, que consiste en la contemplación de la *Belleza en sí* [7] (αὐτὸ ὅ ἐστι καλόν), que es una realidad subsistente, ob-

[3] εἰ τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλὸν (*Hip. maior* 288a).
[4] *Menón* 72-75c.81d.
[5] *Cratilo* 439cd.
[6] *Cratilo* 440a.
[7] *Banquete* 210d.

jetiva [8], trascendente [9], eterna [10], inmutable [11], que no nace ni perece, autosuficiente [12], simple [13], incorpórea [14], divina y que diviniza al hombre que la posee [15], vínculo de toda la realidad [16], modelo del cual participan todas las cosas bellas [17]. En el *Banquete* no menciona Platón más Ideas, pero los caracteres que asigna a la de Belleza serán los mismos que aplicará a todas las demás. Aparecen también dos nociones importantísimas, que son las de *imitación* y de *participación*, cuyas funciones detallará en diálogos sucesivos.

a) *Fedón.*—Hasta ahora solamente tenemos expresamente mencionadas dos entidades subsistentes: el *Bien* y la *Belleza* en el *Cratilo* y la *Belleza* en el *Banquete*. En el *Fedón* aumenta el número de Ideas y se precisan más sus caracteres. Da por supuesta la teoría como doctrina corriente en su escuela [18] y emplea ya de manera habitual la palabra εἶδος. Además de la Belleza y del Bien, aparecen las Ideas de *Justicia*, de *Santidad*, de *Grande* y *Pequeña*, de *Igual y Desigual* (αὐτὸ τὸ ἴσον), de *Díada* y de varios números [19].

Platón afirma ya con toda claridad la existencia de dos mundos, uno visible y otro invisible, a cada uno de los cuales pertenecen distintas clases de seres con caracteres opuestos [20]. Las entidades del mundo invisible son eternas, divinas, inmutables, ininteligibles, simples, uniformes, indisolubles [21], inopinables [22]. Son la verdadera causa de todas las demás cosas [23]. Es el mundo del ser purísimo [24]. Las esencias que a él pertenecen tienen toda cuanta realidad es posible tener [25], son

[8] οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, (211a).

[9] οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ, ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ. No se encuentra en ninguna otra cosa, ni en ningún animal, ni en la tierra, ni en el cielo, ni en otra cosa alguna, sino que existe siempre uniforme, en sí, por sí y consigo (211ab).

[10] ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον· (210e-211e).

[11] No aumenta ni disminuye: οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον (211a).

[12] αὐτὸ καθ'αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ (211b).

[13] μονοειδές (211b).

[14] οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὢν σῶμα μετέχει (211a).

[15] θεῖος ὢν (209b).— τὸ θεῖον καλὸν μονοειδές.

[16] τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι (202e).

[17] πάντα καλὰ ἐκεῖνον μετέχοντα (211b). Las cosas bellas sensibles son *imitaciones* (εἴδωλα) de la Belleza en sí (212a).

[18] *Fedón* 72e.76d.100b.102b.

[19] *Fedón* 101c.

[20] δύο εἴδη ὄντων· τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές (79a).

[21] τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως (*Fedón* 80e).

[22] ἀδόξαστον (84a).

[23] αἰτία (100c).

[24] *Fedón* 66a.

[25] *Fedón* 77a.

verdaderamente aquello que es [26]. Son las esencias mismas que definimos como existentes [27]. Conociendo esas realidades, el alma conoce verdaderamente el ser [28].

Por el contrario, el mundo visible es mudable y pertenece a la opinión. En él andamos como en tinieblas [29]. Todo cuanto tiene de ser lo recibe por *participación* [30] de las realidades del mundo superior, a las cuales es semejante [31].

En el *Fedón* formula Platón varios argumentos para demostrar la existencia del mundo suprasensible. El principal es de tipo psicológico, invocando el hecho de la *reminiscencia*. El alma, antes de unirse al cuerpo, contempló en otra vida anterior las realidades del mundo ideal. Pero aunque al descender a este mundo olvida su conocimiento, no obstante queda como latente en ella toda su ciencia anterior, que, despertada por las impresiones de los sentidos, puede volver a reconstruirla mediante el raciocinio, superando las imágenes y desprendiéndose de la cárcel del cuerpo mediante la práctica ascética de la virtud [32]. Otro argumento es la existencia de la ciencia, que reclama objetos fijos, estables, distintos, inmutables, incorruptibles, puros seres, tal como los percibe la inteligencia. La misma conclusión se deduce de la coexistencia de los contrarios en el mundo sensible, que Platón explica asignando a cada uno esencias subsistentes en un mundo suprasensible: las cosas son grandes y pequeñas y se oponen entre sí; pero lo *grande* y lo *pequeño* son Ideas subsistentes, distintas, aunque no contrarias [33].

En el *Fedón* tenemos ya claramente definidas la existencia y la naturaleza de las entidades pertenecientes al mundo ideal, con caracteres contrapuestos a las del mundo físico sensible. Pero, aunque aparece esbozada la primacía de la Idea de Bien [34], que suplanta a la Belleza del *Banquete*, y a la que presenta como único Atlante que tiene fuerza para ligar, abrazar y sostener [35] todos los seres, sin embargo, las Ideas permanecen todavía a manera de mónadas, al mismo nivel y sin coordinación jerárquica entre sí. Son distintas y concomitantes, y la

[26] ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τοῦ ὁ ἔστιν (92d).
[27] αὐτὴ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι (78d).
[28] ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος (66a).
[29] ὥσπερ ἐν σκοτει (99b).
[30] μετέχει (100c).
[31] ὅμοιον (74a).
[32] *Fedón* 65d.66bd.67ab.73c-75c.77a.84b.100ab.
[33] *Fedón* 67d.
[34] τό ἄριστον καὶ τό βέλτιστον (97c).
[35] ξυνδεῖν, συνέχει (99c).

influencia sobre el ser y la finalidad de las cosas se distribuye entre ellas por igual. Tampoco se precisa la naturaleza de sus relaciones con los seres del mundo sensible, aunque ya aparecen las palabras que más adelante servirán para expresarlas [36].

f) *República*.—La doctrina de las Ideas no aparece mencionada en los primeros libros del *República*, ni tampoco figura la *Dialéctica* en el programa de educación. Pero a partir del libro V se desarrollan aún más los conceptos que hemos visto en el *Fedón*. Se delimita claramente la contraposición entre los dos mundos. Por una parte, el ideal [37], que es el mundo del ser perfecto, al cual pertenecen todas las realidades subsistentes, eternas, inmutables, imperecederas (485b), invisibles (529b) y puras (573d), el cual constituye el objeto de la ciencia suprema, que es la *Dialéctica*. Y por otra, el mundo físico visible [38], intermedio entre el ser y el no-ser, envuelto en tinieblas (508d), semejante a una caverna, en la cual se encuentran los hombres como desterrados y prisioneros, pudiendo solamente conocer las sombras [39], las semejanzas [40], los fantasmas [41], las imágenes oscuras [42] de las realidades del mundo superior.

En el *República* aparece un esbozo de ordenación jerárquica, a manera de una monarquía, en que, por encima de toda la multitud de Ideas, destacan especialmente dos, que son las de *Justicia* y de *Belleza*, y por encima de todas la suprema, que es la de *Bien* [43], en la cual se condensa toda la plenitud del ser y de la perfección.

La primacía del Bien, ya sugerida en el *Fedón*, se consolida definitivamente en el *República*. Es la Idea de las Ideas, la causa, el fin y la razón última del ser, de la verdad y la fuente del conocimiento de todas las cosas [44]. Es el más excelente de todos los seres [45], la cumbre del ser y de la inteligibilidad, el término último de todo proceso intelectivo [46]. La parte más

[36] Estas palabras son: παρουσία (presencia, manifestación, *Fedón* 100c), μίξις, μετάληψις, μέθεξις (participación, *Fedón* 100c; *Banquete* 211b; *Rep*. 476d. 478e), κοινωνία (comunidad, comunicación, *Fedón* 100d; *Rep*. 476a), κρᾶσις.

[37] νοητός τόπος, τὸ νοητόν, τα νοητά.

[38] το ὁρατὸν, ὁρατός τόπος, τὸ δοξαστόν.

[39] σκίαι (515d).

[40] εἴδωλα (516b.532c.601b).

[41] φαντάσματα (532c.599a).

[42] εἴκονες (402c.443c.509c.520c.534c.600e).

[43] ἡ τοῦ ἀγαθοῦ Ἴδεα (493b-e.505a.507a-e).

[44] *Rep*. 509a. Es el principio del ser (511b).

[45] τοῦ ἀριστου ἐν τοῖς οὖσι (532c).

[46] *Rep*. 517b.

brillante del ser[47]. Lo más dichoso de cuanto existe[48]. No tiene esencia, pues está más allá de la esencia[49]. Es la fuente del ser y de la esencia de las cosas (509b). Aunque estas expresiones no hay que entenderlas en sentido estricto de causalidad eficiente y creadora, sino más bien como un influjo difuso de coordinación entre los distintos seres del universo, o como una propiedad que se encuentra en todos los seres, tanto del mundo sensible como del inteligible, y que los abraza y liga en un vínculo común. Es el objeto más sublime de conocimiento, y, asociado a la Justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas (505a). Es el sol del mundo de las Ideas, que está presente en todos los inteligibles, pero que los transciende a todos, permaneciendo distinto y separado de ellos: «En la región intelectiva es, respecto del entendimiento y de los inteligibles, lo mismo que el sol en la región visible respecto de la vista y de las cosas visibles». «Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al cognoscente es la Idea de Bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas»[50].

Platón lleva hasta el término el paralelo entre los «dos reyes» de los dos mundos, el sol del mundo visible, que produce la luz, por la cual podemos ver los colores, y que además da el ser, vivifica, fecunda y da el crecimiento a las cosas, y la Idea de Bien, sol del mundo inteligible, que no sólo produce la verdad y permite al ojo del alma ver las Ideas, sino que da la esencia y la existencia a todas las cosas (509b), aunque él queda por encima y fuera de toda esencia (509b). Es el que hace perfectas a las mismas Ideas, dándoles la plenitud del ser que les corresponde, y en este sentido, en cuanto que da la perfección y la plenitud del ser que corresponde a cada una, está en todas las cosas.

«En los últimos confines del mundo inteligible[51] está la

[47] τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (518c).

[48] τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος (526e).

[49] οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (509b). Entendiendo la esencia como principio de limitación y de distinción de las cosas, quiere decir que la Idea de Bien está más allá de toda limitación, o, dicho de otro modo, que es infinita.

[50] *Rep.* 508b-e. Utilizamos la traducción de PABÓN-GALIANO (Madrid 1949).

[51] ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία.

Idea de Bien, la cual percibimos trabajosamente; pero, una vez percibida, hay que concluir que ella es la causa de todas las cosas ordenadas y bellas, y que, habiendo engendrado en el mundo visible (ὁρατῷ) la luz y al señor de ella, en el mundo inteligible (νοητῷ) es ella la soberana y la que produce la verdad y el conocimiento» [52].

g) *Fedro*.—El *Fedro* significa un nuevo esfuerzo de Platón para superar el heraclitismo y el eleatismo. Acentúa todavía más la distinción entre el mundo cósmico del movimiento, del hacerse (γένεσις), y el mundo superuranio inmutable de las Ideas.

El Ser no es uno, sino múltiple, y está representado principalmente por las Ideas, que son entidades estables, inmóviles, inmutables, simplicísimas, sin color ni figura, intangibles y puramente inteligibles [53]. Son el ser realísimo (ὄντως ὄν), causa y fuente del ser de todas las demás cosas. Están situadas fuera del cielo (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

Tampoco aquí determina Platón el número de Ideas. Menciona la *Justicia*, la *Templanza*, la *Ciencia*, el *Pensamiento*, pero sólo alude en especial a la *Belleza*, destacando su carácter ontológico, fulgurante, que envuelve en sus resplandores las cosas terrenas, y se hace sensible a la vista humana. Todas estas Ideas aparecen en la «llanura de la Verdad» [54].

Debajo del mundo de las ideas, y dentro del mundo cósmico, existen las almas, las cuales son la fuente y el origen del movimiento. Son de varias clases: alma universal, dioses y almas humanas. Platón describe en forma mítica la cabalgata celeste de las almas, en carros tirados por caballos alados, que avanzan vertiginosamente con movimiento circular por las once esferas de los cielos, precedidas por los dioses, a cuyo frente va Zeus. La procesión divina llega hasta el extremo del cielo y desde allí contempla las esencias supremas, las Ideas, que están situadas fuera del cielo. Los dioses gozan permanentemente de su visión, pero las almas inferiores, cuyos carros son arrastrados por dos caballos, uno bueno y otro malo, pueden perderla cuando el segundo prevalece sobre el primero.

La ciencia perfecta consiste en el conocimiento de las realidades del mundo superior [55]. El alma, «no cuidando de aquellas cosas que nosotros llamamos *seres*, se elevó al que es realmente ser» [56].

La relación entre el mundo de las Ideas y el de las cosas

[52] *Rep.* 517c.
[53] *Fedro* 247c-e.
[54] *Fedro* (250b-d).
[55] ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμη (247e).
[56] εἰς τὸ ὄν ὄντως (249c).

sensibles se expresa en el *Fedro* en términos de *imitación*. Las cosas del mundo físico son semejanzas [57], imágenes [58], imitaciones [59] de las realidades verdaderas del mundo superior.

h) El *Teeteto*, donde Platón aborda el problema de la ciencia, ofrece el caso, aparentemente desconcertante, de no mencionar expresamente la Dialéctica ni la teoría de las Ideas. Pero, lejos de abandonarlas, ese diálogo constituye una contraprueba indirecta, negativa, *ad absurdum*, de su existencia, en cuanto que trata de hacer ver que, en la hipótesis de que exista solamente un mundo fenoménico, sensible, sin otro correspondiente de Ideas, no es posible dar solución al problema de la ciencia.

Ni la sola *sensación* (αἴσθησις) de Protágoras, cuyo relativismo está inspirado en Heráclito, ni la *opinión verdadera* (δόξα) de los retóricos, ni el *discurso racional* (λόγος, διάνοια) de los matemáticos, que para Platón ocupa un lugar intermedio antes de la ciencia perfecta, bastan para constituir ciencia si no existen esencias reales trascendentes, que constituyan objetos estables de conocimiento [60]. La conclusión del *Teeteto* es negativa, contra el sensismo y el relativismo de los sofistas, derivado de Heráclito. El saber que no trasciende lo sensible no puede llegar a la ciencia. De la δόξα, cerrada sobre sí misma, no se puede pasar a la ἐπιστήμη. Tampoco son verdadera ciencia las Matemáticas, que para Platón solamente ocupan un lugar intermedio antes de la ciencia perfecta. De todo ello se deduce una conclusión implícita: *Si no hay Ideas, no hay ciencia*. De esta manera, el *Teeteto* constituye una demostración indirecta, pues aunque no se mencionan expresamente las Ideas, sin embargo se tienen siempre presentes, y se hace ver su necesidad al poner de manifiesto la insuficiencia de todos los demás procedimientos. Tras su conclusión negativa, es fácil entrever a la Dialéctica como la única ciencia que merece el nombre de tal [61].

i) *Parménides*.—La autenticidad del *Parménides* ha sido negada por algunos críticos, pues en él se da el caso, al parecer desconcertante, de que Platón hace una autocrítica implacable de su propia teoría de las Ideas, tal como aparece en los diálogos que hasta ahora conocemos. Hay que descartar por completo que esas objeciones puedan provenir del joven Aris-

57 ὁμοιώματα (250a).
58 εἴκονες (250b).
59 μεμιμημένον (251c).
60 *Teeteto* 167a.
61 STEFANINI, *Platone* II 102.

tóteles, que entra en la Academia a sus diecisiete años de edad, en 367, fecha aproximada en que fue compuesto el *Parménides*[62].

La discusión del diálogo se abre dando por supuesta la teoría de la realidad dividida en dos mundos distintos: uno el sensible (τὰ αἰσθητά), al que pertenecen los seres corpóreos, móviles, en perpetuo fluir, sujetos al cambio, a la mutación y a la generación, y que más bien no son que son (heraclitismo); y otro, el ideal (τὰ νοητά), compuesto por esencias inteligibles, incorpóreas, estáticas, inmóviles, permanentes en sí mismas, privadas de acción y de pasión. Es el mundo del Ser, de la verdadera realidad (eleatismo).

El número de Ideas debería ser igual al de especies de cosas existentes en el mundo sensible. A cada naturaleza debería corresponder una Idea determinada[63]. El joven Sócrates admite sin dificultad la existencia de Ideas de *Justicia*, de *Belleza*, de *Bien*, de *Hombre*, de *Agua*, de *Fuego*. Pero se resiste a conceder que las haya también de los objetos groseros o ridículos; por ejemplo, de los pelos, del cieno y de la suciedad[64]. No obstante, en la respuesta de Parménides aparece clara la intención de Platón de extender el número de Ideas a toda clase de cosas[65].

Parménides dirige su ataque en el supuesto de que existan dos mundos de realidades distintas y múltiples, haciendo ver las dificultades que implican las relaciones entre ambos, tanto si se conciben como *participación* como si se entienden simplemente como *imitación*[66], y formula tres aporías:

1.ª La «participación» es absurda, porque no puede ser ni total ni parcial. Suponiendo que las cosas participan de la Idea, o participan de toda ella entera, o solamente de una parte. Si lo primero, entonces la Idea se encuentra a la vez en muchas cosas distintas de ella. Si lo segundo, la Idea pierde su unidad, y queda dividida en tantas partes cuantas cosas participan de ella. En cualquiera de los dos casos, la Idea queda separada de sí misma y pierde su unidad esencial (131ab).

Parménides rechaza la semejanza que el joven Sócrates le opone tímidamente, comparando la Idea a la luz del sol, que está en muchos lugares a la vez, permaneciendo una e idéntica. Un velo extendido sobre muchas cosas no está todo en cada

[62] El Aristóteles que figura como interlocutor es «uno de los Treinta».
[63] *Parm.* 135bc.
[64] *Parm.* 130c; cf. *Filebo* 15.
[65] *Parm.* 130b-e. 132.133.
[66] Participación: μέθεξις, μετέχειν, Imitación: μίμησις, μιμήματα, ὁμοιώματα, παραδείγματα (132d).

una, sino una parte de él en cada cosa. Asimismo, también en este supuesto, las Ideas se dividirían y perderían su unidad. La unidad participada no puede ser unidad (131be).

2.ª *Argumento del «tercer hombre»* (τρίτος ἄνθρωπος). La Idea resulta de la reducción de la pluralidad a la unidad. Por ejemplo, la Idea de *grandeza* resulta de muchos objetos en los cuales vemos el carácter común de la magnitud. Ahora bien, tanto en el caso de la participación como en la imitación de la Idea y de las cosas, resulta una pluralidad, en que entra, por una parte, la Idea participada o imitada y, por otra, las cosas que resultan de la participación o de la imitación. Por lo tanto, esa pluralidad reclama ser reducida a unidad en una nueva Idea, la cual, a su vez, dará origen a otra pluralidad y a una nueva unidad, y así hasta el infinito. En el caso de la grandeza, la Idea de grandeza y los objetos particulares constituyen una nueva pluralidad que hay que reducir a unidad en una nueva Idea, y de ésta y los objetos parciales, a su vez, otra, y así hasta el infinito [67].

Sócrates intenta eludir la dificultad, suprimiendo la realidad ontológica de las Ideas y reduciéndolas a puro pensamiento, a puros conceptos de la mente.

3.ª Pero insiste Parménides. Aun supuesta la existencia del mundo ideal, las Ideas serían incognoscibles para los hombres del mundo sensible. El mundo ideal y el mundo sensible no pueden tener entre sí ninguna relación. Serían paralelos, pero incomunicables. «Todo el que admita que a cada cosa corresponde una esencia en sí, debe admitir que ninguna de esas esencias existe en nosotros» (133c). Las esencias de las Ideas se hallan en relación recíproca entre ellas mismas. Pero no en relación, ni por participación ni por imitación, con las cosas del mundo sensible. La ciencia en sí corresponde a los objetos en sí. Pero esa ciencia no pueden tenerla los hombres, puesto que no poseen en sí mismos las Formas del mundo ideal; solamente les corresponde la ciencia de objetos determinados de su propio mundo. Por lo tanto, la ciencia humana solamente es válida para el conocimiento de las cosas del mundo sensible, pero no para conocer las esencias del mundo ideal. Podemos conocer al *dueño* individual y al *esclavo* individual, pero no la Idea de «dueño» ni la de «esclavo».

Por la misma razón, Dios posee la ciencia de las esencias del mundo ideal, pero no puede conocer las cosas particulares del mundo sensible (133a-134e).

67 Cf. *Rep.* 597bc; *Teeteto* 200b; ARISTÓTELES, *Met.* I 9,990b15; VII 14, 1039; XIII 4,1079.

Mas, a pesar de las fuertes objeciones que se propone en el *Parménides,* y que deja sin resolver, Platón mantiene intacta su convicción: No puede haber ciencia si no existe un objeto estable y permanente. Y a continuación inicia una prueba *ad absurdum,* que sugiere el mismo Parménides, sustituyendo su hipótesis fundamental de que las Ideas existen, por la contraria, para hacer ver las consecuencias que de aquí se seguirían [68].

j) *Sofista.*—El *Sofista* marca la cumbre del pensamiento platónico en cuanto a la determinación de la naturaleza de las entidades del mundo ideal. Es fácil apreciar su relación con el *Parménides* y el esfuerzo que en él hace Platón para dar respuesta a las dificultades que allí quedaron sin resolver. Para lograrlo se ve obligado a introducir modificaciones muy notables en su concepto de ser, tal como aparece hasta ahora en los diálogos anteriores.

En el *Parménides* había superado Platón definitivamente el movilismo de Heráclito. Ahora, en el *Sofista,* trata de libertarse del inmovilismo de los eléatas. Parménides había sintetizado su concepto del ser en su machacona fórmula: «El ser existe, el no-ser no existe» [69]. Con esto el Ser se convertía en una cosa rígida, inmóvil y compacta [70], que Zenón identificó con su propiedad fundamental de la unidad, negando toda multiplicidad real de los seres. De esta manera el eleatismo revestía la forma de un monismo total. El Ser es Uno y estático. No existe la pluralidad ni el movimiento.

Platón permaneció mucho tiempo bajo el influjo del eleatismo. El παντελῶς ὄν del *República* (477a) tiene todavía mucho de Parménides. Pero en el *Sofista* realiza un esfuerzo para superar el eleatismo, en el cual van implícitos varios propósitos: *a)* salvar el grado correspondiente de realidad, aunque siempre imperfecta, de las entidades móviles particulares del mundo sensible, de suerte que no sean puras ilusiones de los sentidos, ni tampoco se unifiquen con la unidad de las Ideas. «Lo que cambia y el cambio son cosas reales» (249b); *b)* buscar un principio para justificar la pluralidad de los seres, no sólo en el mundo físico, sino también en el ideal, afirmando la multiplicidad real de las Ideas; *c)* romper el estatismo y la inmovilidad de las entidades del mundo ideal, dándoles dinamismo, vida y pensamiento; *d)* hacer posible la comunicabilidad de las Ideas entre sí y con el mundo físico, pero manteniendo intacta su unidad fundamental.

[68] *Parm.* 135e-136a.
[69] ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστί (Diels, 28B fr.6,1-2).
[70] ὅλον, πᾶν, ξυνεχές (Diels, 28B fr.8,5-6).

Platón procede contrastando entre sí las distintas posiciones de los filósofos anteriores: 1.º, la de las «musas jónicas y sicilianas» (Heráclito y Empédocles), para quienes el ser es uno y múltiple a la vez (242c-e). Existe la pluralidad y el movimiento; 2.º, la de los eléatas (monismo estático), para quienes el ser es uno, entero y compacto. No existe la pluralidad ni el movimiento; 3.º, la de los «hijos de la tierra» (αὐτόχθονες), en quienes personifica a los fisiólogos antiguos, materialistas, que reducían el ser a lo corpóreo y a lo que se percibe por los sentidos; 4.º, la de los «amigos de las Ideas», que reducen el ser a lo incorpóreo, en la cual el Extranjero de Elea representa la teoría tal como la ha sostenido Platón hasta este momento, bajo el doble influjo del heraclitismo y el eleatismo, es decir, la realidad dividida en dos sectores contrapuestos; por una parte, el mundo superior de las Ideas, esencias puras, inteligibles e incorpóreas (νοητὰ καὶ ἀσώματα), permanentes, inmutables (246c, 248ac), rígidas, estáticas, inmóviles, sin actividad ni pasividad, dotadas de la característica de la unidad, en las cuales se concentraba propiamente todo el ser. Con ellas se pone en comunicación el alma por medio de la razón. Por otra parte, el mundo físico sensible, integrado por entidades corpóreas, materiales, móviles, múltiples, impermanentes, sujetas al movimiento y al cambio, a la acción y a la pasión, siempre mudables y diferentes. Es el reino del hacerse (γένεσις), y por esto no pasan de ser sombras, apariencias, imágenes, imitaciones, participaciones de las realidades superiores. Más bien no son que son. Con ellas se pone en comunicación el cuerpo por medio de los sentidos [71].

Es decir, arriba, en el mundo ideal invisible, el Ser, la unidad y la quietud (eleatismo), y abajo, en el mundo sensible, el hacerse, la multiplicidad y el movimiento (heraclitismo). Sobre este concepto de la realidad, tal como resulta de los diálogos anteriores, va a ejercerse implacablemente la autocrítica de Platón, introduciendo modificaciones muy importantes en su propia teoría.

En primer lugar, el Extranjero de Elea se enfrenta con el estatismo de las Ideas. Le resulta extraño que, siendo tan perfectas, estén privadas de vida, de alma, de pensamiento y movimiento [72]. Unos seres tan perfectos, solemnes y sagrados (248c-249a) deben tener acción y pasión, vida, pensamiento y

[71] *Sofista* 246b-248ac.

[72] παντελῶς ὄν (*Sofista* 248c-249a; cf. *Rep.* 477a). El sentido de la frase varía, pues aquí significa simplemente la perfección, la plenitud del ser, mientras que en el *República* conserva todavía mucho de eleatismo.

movimiento. Aquí comienza la modificación que introduce Platón. El ser no es puramente estático, rígido, cuantificado, anquilosado, como pretenden los eléatas, inmovilizadores del ser; ni tampoco puramente dinámico, como sostienen los partidarios de Heráclito, y con ellos los sofistas y los retóricos, sino que es a la vez estático y dinámico.

El *movimiento* y la *quietud* son dos géneros distintos y contrarios, pero ambos tienen de común otro tercer género, que es el *ser*, con el cual se comunican, aunque permaneciendo incomunicables e irreductibles entre sí [73]. Con esto tenemos ya tres géneros supremos, que entran en la constitución de todas las cosas: el *Ser*, el *movimiento* y la *quietud*. El Ser *se comunica* a todos los géneros de seres, sin multiplicarse ni dividirse en sí mismo y sin perder su unidad intrínseca ni su identidad. Es el principio de adhesión de los seres y el vínculo de su unidad. Pero él mismo se mantiene *separado* (χωρίς).

Todas las cosas participan también del *movimiento* y de la *quietud*, dos géneros supremos que introducen la vida, el dinamismo y la actividad en el seno mismo del ser. *Movimiento* y *quietud* son cosas contrarias y, por lo tanto, no pueden comunicarse entre sí. Pero cada uno de ellos, independientemente, se comunica con el *Ser*.

Dando un paso más, hallamos que cada uno de esos tres géneros es *idéntico* a sí mismo (ταὐτόν) y al mismo tiempo es *diverso* (θάτερον) de los demás. Hay que añadir, por lo tanto, otros dos géneros, que dan razón de la unidad y de la diversidad de los seres: lo *Idéntico*, principio de la distinción *interna*, por el cual cada cosa permanece homogénea y compacta en sí misma, y lo *Diverso*, principio de distinción *externa*, por el cual cada cosa es diferenciada de todas las demás. Ninguno de ellos se confunde, ni menos se identifica con los tres anteriores, porque, si se identificara con lo *idéntico*, se suprimiría la diversidad, y si con lo *diverso*, se destruiría la identidad. Así, pues, cada cosa es idéntica en sí misma y diversa de las demás.

Platón prosigue estableciendo la noción de *no-ser* como realidad, atribuyéndole una función positiva semejante a la que le concedían los pitagóricos y los atomistas. Contra «nuestro padre Parménides», afirma el Extranjero de Elea (innominado por «parricida») que «el *no-ser* existe en cierto modo y, a su vez, el ser puede no ser» [74].

Cada uno de los cinco géneros mencionados puede decirse que *es* y que *no es*. *Es*, en cuanto que participa del ser y en

[73] *Sofista* 254a.
[74] *Sofista* 241d.

cuanto que es *idéntico* consigo mismo. Y *no es*, en cuanto que es *diverso* de todas las demás cosas de las cuales se distingue. V.gr., el *movimiento es*, en cuanto que participa del Ser, pero *no es la quietud*. El mismo *Ser*, que es el género supremo, *es* en cuanto *idéntico* consigo mismo, y *no es* en cuanto *diverso* de todos los demás seres concretos, tanto del mundo ideal como del mundo físico, que son distintos de él por su misma diversidad.

De esta manera el *no-ser* adquiere un sentido ontológico positivo de género supremo, que se añade a los cinco precedentes [75]. Es una realidad, no *contraria*, sino *diversa* del ser. «El no-ser no es lo contrario del ser, sino sólo diverso del ser» [76]. Así, pues, el *No-ser* existe, y en unión con el género supremo de lo *Diverso* contribuye a constituir las cosas, distinguiéndolas y diferenciándolas unas de otras. Ejerce la función importantísima de separar y limitar cada uno de los seres, tanto del mundo ideal como del sensible, y de servir como substrato de todas las mutaciones del mundo corpóreo.

Por último, señala Platón otro género supremo, el *Logos*, que es «un otro del ser», y al que hipostasía, atribuyéndole realidad y autonomía como ser subsistente [77]. El *Logos* viene a ser como la trama o el complejo de relaciones posibles entre las Ideas (συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν), a cuyas combinaciones dialécticas en el orden mental corresponden otras semejantes en el orden de la realidad ontológica, de suerte que la norma lógica de la Dialéctica adquiere la categoría de norma y función ontológica.

A la Dialéctica, «la mayor de todas las ciencias» y ciencia de los hombres libres [78], le corresponde «dividir por géneros (κατὰ γένη) y no tomar por diversa una forma que es idéntica ni por idéntica una forma que es diversa...; el que es capaz de ella puede percibir *una idea única* (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν), esparcida en todos sentidos en una *multitud de individuos*, cada uno de los cuales permanece distinto; después, *una multitud de Ideas*, diferentes unas de otras y que están envueltas extrínsecamente (ἔξωθεν περιεχόμενας) en una *Idea única;* luego, una *Idea única*, recogida en la pluralidad de seres relacionados entre sí, y, finalmente, una *multitud de Ideas* absolutamente separadas unas de otras» [79].

[75] *Sofista* 258c.

[76] τὸ μὴ ὄν... οὐκ ἐναντιόν τὶ... τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον (247b).

[77] *Sofista* 260a. No hay que dar al logos el sentido de un entendimiento separado, sino de una norma o ley objetiva que regula las combinaciones entre las Ideas. Es una modalidad del antiguo concepto de Heráclito que Platón introduce en su Dialéctica.

[78] ἐπιστήμης... τῆς μεγίστες (253b-c).

[79] *Sofista* 253d.

Así, pues, la labor que corresponde a la Dialéctica consiste en saber distinguir y separar las Ideas entre sí, establecer sus divisiones en géneros y especies, y después en saberlas combinar, señalando cuáles son las que pueden *comunicarse*, teniendo en cuenta que no todas pueden combinarse, sino sólo aquellas que tienen afinidad unas con otras y que no implican contradicción.

Platón ilustra esto con ejemplos tomados de la gramática y de la música. Las palabras se forman con la combinación de letras, vocales y consonantes. Pero no todas las letras pueden combinarse indistintamente. Unas son afines y se combinan fácilmente, mientras que otras se repelen. Las vocales sirven de lazo de unión entre las consonantes [80]. Cosa semejante sucede con la música. Hay sonidos graves y agudos; pero para formar armonía sólo pueden combinarse los que son consonantes entre sí.

El método analítico de la división (διαίρεσις) hace distinguir en las Ideas los géneros (γένη) y las especies (εἴδη). Por ejemplo, el género «animal» es *uno*, pero al mismo tiempo es *múltiple*, porque contiene debajo de sí muchas especies (perro, caballo, hombre), las cuales, permaneciendo distintas, *participan* todas (μετέχειν) del mismo género. Con esto queda establecida una jerarquía articulada de especies y de géneros, todos los cuales, a su vez, se subordinan al *Ser*, que en el *Sofista* aparece como el género supremo.

Aplicando ahora estos principios al orden ontológico, resulta que las Ideas son muchas y distintas. Todas *participan* del Ser, pero *no se identifican* con el Ser. Participan del Ser, en función de lo *Idéntico* y de lo *Diverso*, y de los demás géneros supremos: *Movimiento* y *Quietud*, y son delimitadas por el *no-ser*, que ejerce la función positiva de separarlas y distinguirlas entre sí. «En cada una de las Ideas hay mucho ser e infinita cantidad de no-ser. Cada una de ellas tiene su propia *naturaleza* individual (φύσις), palabra que en Platón equivale a lo que Aristóteles llamará el τόδε τί. Sin menoscabo de su identidad y de su inmutabilidad, tienen vida, pensamiento y movimiento [81].

Las Ideas pueden *mezclarse* (μίξις) y *comunicarse* o combinarse extrínsecamente entre sí (κοινωνία τῶν εἰδῶν) [82], conservando cada una su identidad intrínseca, aunque no todas indistintamente, sino sólo las que son afines y no implican con-

[80] *Sofista* 251c-253d.
[81] *Sofista* 250c.255e.256d.257a.
[82] *Rep.* 476.

trariedad mutua. No es tampoco una comunicación general intrínseca de todas las Ideas, unas con otras, ni menos una confusión, sino una comunicación parcial extrínseca, que las liga unas con otras, dejando intacta su esencia interna y su propia naturaleza, su pluralidad y su variedad.

En esta doctrina de Platón aparece claramente indicado el principio de las *diferencias* (ἑτερότης) de los neoplatónicos, como constitutivas de las especies y de los individuos (ἄτομον εἶδος). Las diferencias (θάτερον, ἕτερον) servirán para diversificar la unidad compacta originaria del Ser (Uno) común e idéntico en todos los seres, limitando sus esencias y distinguiéndolas de todas las demás cosas.

k) *Timeo.*—Toda la doctrina del *Timeo* se desarrolla en el supuesto de la existencia de dos mundos: uno, el ideal, integrado por entidades eternas, subsistentes, perfectísimas, siempre idénticas, inmutables, hermosísimas, que sirven de arquetipos para la obra del Demiurgo, el cual modela los seres del mundo sensible a imagen y semejanza de las Ideas (29a-b). Existe un ser eterno, que no ha nacido (τὸ ὄν ἀεί) ni ha sido engendrado (γένεσιν δ'οὐκ ἔχον), y otro ser que siempre nace, que cambia y muere y nunca permanece ni llega a existir perfectamente [83]. El primero es percibido por la intelección y el raciocinio; el segundo, por la opinión unida a la sensación no razonada [84].

Los argumentos para demostrar la existencia del mundo invisible son ya conocidos: *a)* La perfección y la belleza del mundo sensible reclaman un modelo perfectísimo y una causa inteligente, que lo ha hecho a imagen y semejanza del modelo [85]. *b)* La validez de la ciencia reclama objetos estables y permanentes. Para que los raciocinios del entendimiento sean fijos y ciertos deben estar apoyados en objetos fijos y estables [86]. *c)* Los elementos materiales (triángulos elementales) son creados por el Demiurgo a imagen de los elementos ideales, que son absolutamente bellos y perfectos [87].

Al número de Ideas ya conocidas (οὐσία, ταὐτόν, θάτερον, como en el *Sofista)* añade Platón la de *Animal eterno,* modelo conforme al cual forma el Demiurgo los seres del mundo animado. Además añade una serie de entidades intermedias, que

[83] τὶ τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε (27d). ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (28a). Cf. *Rep.* 507b.509d; *Polit.* 269d.

[84] νοήσει μετὰ λόγνου περιληπτόν; δόξῃ μετ'αἰσθήσεως ἀλόγου *(Timeo* 28a).

[85] *Timeo* 28a-29a.

[86] *Timeo* 29b.51dc.

[87] *Timeo* 56c.

se escalonan jerárquicamente entre los dos extremos: en la cumbre, las Ideas subsistentes, y debajo de ellas, los Números y figuras geométricas, el arquetipo de Animal eterno, el Demiurgo, el Alma cósmica, las divinidades astrales, las almas humanas separadas, los hombres, las especies de vivientes, las formas geométricas, los elementos materiales, y, finalmente, en el extremo más inferior de la escala, el espacio, la materia y el no-ser.

l) *Leyes.*—En las *Leyes* no menciona Platón expresamente la teoría de las Ideas. Pero esto no significa que la abandonara. Antes al contrario, es fácil verla implícita en todo el desarrollo del diálogo. La ausencia de una mención expresa se explica por el carácter de la doctrina política que se propone exponer. Ahora no se trata del Estado ideal, tal como lo había expuesto en los últimos libros del *República*, sino de un Estado de «segundo grado», de una Ciudad acomodada a la condición real de la naturaleza humana. Y así como en el *República* el programa mínimo de educación destinado a los guardianes inferiores no incluía la *Dialéctica*, que se reservaba para la minoría selecta de los gobernantes, así en las *Leyes* el programa indispensable se reduce a estudiar Matemáticas y Astronomía. Pero siempre permanece implícitamente la *Dialéctica* y la teoría de las Ideas como la cumbre que corona todo el saber.

3. **Los números ideales.**—A base del testimonio de la *Metafísica* de Aristóteles, que se refiere a la enseñanza oral de Platón en sus últimos años (ἄγραφα δόγματα), se ha supuesto en el pensamiento platónico un predominio creciente del pitagorismo, de suerte que, sin abandonar su teoría de las Ideas, habría llegado a revestirla con una expresión matemática [88].

Según Aristóteles, Platón, en la última fase de su pensamiento, habría creído en la existencia de tres órdenes distintos de entidades reales: 1.º, las Ideas subsistentes; 2.º, los seres matemáticos; 3.º, los objetos del mundo sensible. Los seres matemáticos serían, pues, intermedios entre los objetos sensibles y las Ideas. Por una parte, serían eternos e inmóviles como éstas; pero, por otra, se distinguirían de ellas en que las Ideas son únicas, mientras que los seres matemáticos son muchos.

[88] Los pasajes de Aristóteles son los siguientes, en los que pueden apreciarse algunas variantes: *Phys.* III 6,206b1; III 2,209b13-15; *Met.* I 6,987b14-18; III 2,996a34; III 5,1001b26; III 6,1002b12-15; XIII 1,1076a 18-20; 2,1076a40; 2,1077b12-15; XIII 6,1080b11-15; 7,1081a25-26; 7,1082a 14-15; 8,1033b23-24; 8,1084a3-7; XIV 3,1091a10-12; 4,1091a21-25; 6, 1093b29.

«Platón hace de las Ideas y de los seres matemáticos dos substancias, y pone como tercera substancia la de los cuerpos sensibles»[89]. Con el testimonio de Aristóteles coincide el de Teofrasto: «Platón coloca en primer lugar los números en la jerarquía de los seres que dependen de sus principios, y después las Ideas»[90].

En cuanto a la generación de los números, Aristóteles sugiere la siguiente, partiendo de la realidad del Uno y de la Díada indefinida, como principios de donde resulta la serie de números pares e impares. Los números pares (2, 4, 8) resultan de las tres primeras potencias del 2 ($2 \times 1 = 2$, $2 \times 2 = 4$, $2 \times 4 = 8$). Los impares (3, 5, 9) se producen sumando la unidad a cada uno de los pares ($2 + 1 = 3$, $4 + 1 = 5$, $8 + 1 = 9$). Sumando la unidad al 6 resulta el 7 ($6 + 1 = 7$). Y multiplicando por 2 el 3 y el 5 tenemos el 6 y el 10 ($2 \times 3 = 6$, $2 \times 5 = 10$). Con lo cual queda completa la *Década.*

No obstante, la teoría de los números ideales, tal como la expone Aristóteles, quizá no refleja el sentido auténtico de Platón, sino de sus sucesores, como Jenócrates y Espeusipo, a quienes combate el Estagirita. El primero sólo admitió los números matemáticos, concebidos como sustancias trascendentes, suprimiendo por este hecho las Ideas; y el segundo llegó al mismo resultado, identificando los números matemáticos con las Ideas. «Puede decirse que Espeusipo resolvió los números ideales en los números matemáticos, mientras que Jenócrates resolvió los números matemáticos en los números ideales»[91].

La doctrina propia de Platón, tal como se desprende de sus *Diálogos,* podemos reducirla a lo siguiente:

1.º Platón nunca atribuyó a las Matemáticas, sino a la *Dialéctica,* el lugar supremo en la jerarquía de las ciencias. Las Matemáticas permanecen siempre en un grado intermedio, diferenciándose de la *Dialéctica* en que ésta aprehende el ser tal como verdaderamente es, mientras que las Matemáticas lo ven como entre sueños, valiéndose de hipótesis y de imágenes. Al matemático le corresponde la διάνοια, mientras que el dialéctico llega hasta la νόησις.

2.º Existen tres clases de números: 1) *los números ideales* (reales); 2) *los números matemáticos* (conceptos), y 3) *los números sensibles* (corpóreos, visibles y tangibles). Los primeros son eternos, subsistentes, de naturaleza idéntica a la de las Ideas. Su conjunto probablemente no excedía de la *Década.* Platón

89 Aristóteles, *Met.* VII 2,1028b20-21.
90 *Met.* fr.12.13 (ed. Wimmer).
91 Stefanini, *Platone* II 392.403.

menciona la *Unidad en sí* primordial («énada», «mónada») [92], la *Díada*, que consta de limitado (πέρας) e ilimitado (ἄπειρον), de grande y pequeño (μέγα καὶ μικρόν), de la cual proceden los demás números y las cosas [93]. *Los números ideales* son géneros supremos, semejantes al «ser», al «idéntico» y al «diverso» del *Sofista*. Entran dentro del objeto de la *Dialéctica*, lo mismo que las demás Ideas, y caen fuera del alcance de las Matemáticas. En el *Timeo* ejercen la función de ejemplares de la obra del Demiurgo [94].

Al orden ideal pertenecen también las *figuras geométricas ideales*: el círculo en sí, las tres especies de triángulos [95]. Tanto los números como las figuras geométricas de este orden ideal son únicos y no se pueden multiplicar ni repetir.

Los *números* y *figuras matemáticos* son conceptos que se hallan en la mente del matemático, el cual hace sus cálculos con ellos utilizando el raciocinio (διάνοια), las hipótesis y las imágenes. Son extratemporales, pero pueden repetirse indefinidamente. Sólo se pueden concebir, pero no representar [96].

Los *números sensibles* son los que van unidos a los cuerpos del mundo material y corren la misma suerte que éstos, corrompiéndose, disolviéndose, son mayores y pequeños, etc. [97]

En realidad, del examen de los *Diálogos* de Platón no resulta una matematización de las Ideas ni una sustitución de las *Ideas* por los números, sino que los números son elevados a la categoría de *Ideas*, ocupando un lugar idéntico al de las que ya conocemos [98].

4. **Número de Ideas.**—Platón nunca determinó con precisión el número de las entidades que componen su mundo ideal.

En el *Cratilo* alude vagamente y con un poco de misterio a la existencia de entidades subsistentes, la *Belleza* y el *Bien en sí* [99].

En el *Banquete* solamente hace resaltar la existencia de la *Belleza en sí* [100].

En el *Fedón* afirma claramente la existencia de un mundo superior invisible, distinto y separado del sensible. Se esboza

92 τὸ κατ'ἀρχὰς ἓν *Filebo* 16d.24a-c.25c.26a.27e.37a.
93 *Fedón* 96c-97b.101bc.
94 διεσχηματίσατο εἴδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς (*Timeo* 53b).
95 *Rep.* 510c.
96 *Rep.* 478.479.511a-d.526a.
97 *Timeo* 56ss.
98 Cf. STEFANINI, *Platone* II 387ss.
99 *Cratilo* 430cd.
100 *Banquete* 211a.

la supremacía de la Idea de *Bien* sobre la de *Belleza*. Admite también las Ideas de *más* y de *menos*, de *grande* y de *pequeño*, de *semejante* y *desemejante*, de *fuego* y de *nieve* [101].

En el *República* aumenta el número de Ideas. Como norma general señala Platón que existen tantas cuantos grupos de individuos naturales o artificiales pueden designarse con un nombre común: «Nuestra costumbre era poner una Idea para cada multitud de cosas a que damos un mismo nombre». A las Ideas de la *Belleza en sí*, de lo *Bueno en sí*, hay que añadir otras muchas, como, por ejemplo, la de *cama* y la de *mesa* [102].

En el *Parménides*, el joven Sócrates admite sin dificultad la existencia de las Ideas de *Justicia*, de *Belleza*, de *Bien*, de *hombre*, de *agua*, de *fuego*, etc. Pero se resiste a admitir que las haya también de los objetos groseros o ridículos, como los pelos, el cieno y la suciedad [103]. No obstante, en la respuesta del mismo Parménides se aprecia claramente la intención de Platón de extender el número de *Ideas* a toda clase de cosas, de suerte que a cada naturaleza distinta corresponda una Idea determinada [104]. Como Ideas señala además lo *Uno* y lo *Múltiple* (los seres sensibles son unos en cuanto que participan de lo *Uno*, y múltiples en cuanto que participan de lo *Múltiple)*, el *Movimiento* y la *Quietud* «y todas las demás de este género», *Semejanza* y *Desemejanza*, *Generación* y *Corrupción*, *Ser* y *No-ser* [105].

En el *Teeteto* no menciona Platón las Ideas, pero habla de la existencia de los «comunes» (τὰ κοινά) que son: *Ser* y *No-ser* (οὐσία, τὸ μὴ εἶναι), *Semejanza* y *Desemejanza* (ὅμοιον, ἀνόμοιον), *Identidad* y *Diversidad* (ταὐτὸν, ἕτερον), *Unidad* y *Pluralidad*, *Par* e *Impar* (ἄρτιόν, περιττὸν), *Bien* y *Mal* (ἀγαθόν, κακόν), *Belleza* y *Fealdad* (καλόν, αἰσχρόν). El alma se aplica sólo y directamente al estudio de los seres [106].

En el *Sofista* establece la existencia de cinco géneros supremos: *Ser*, lo *Idéntico* y lo *Diverso* (ταὐτὸν, θάτερον), *Reposo* y *Movimiento* [107].

En el *Timeo* añade las Ideas de *Animal eterno* (αὐτόζῳον) o de *Viviente en sí*, de las *Figuras geométricas elementales* [108].

En el *Filebo* distingue la *Mónada* y la *Díada*, lo *Idéntico* y lo *Diverso*, y menciona la *Relación*, el *Dónde*, *Cómo*, *Cuándo*, *Ser*, *Acción* y *Pasión* [109].

101 *Fedón* 100e-101b.102b-103a.105a-106a.
102 *Rep.* 596a-b.507b.
103 *Parm.* 130c.
104 *Parm.* 135ab.
105 *Parm.* 129a-130a.136b.
106 *Teeteto* 185c-187a.
107 *Sofista* 246b-248ac.258c.
108 *Timeo* 29b.40a.
109 *Filebo* 16d.37ab.51c.

5. **Ordenación jerárquica de las Ideas.**—Tampoco establece Platón un orden fijo y constante entre las entidades pertenecientes a su mundo ideal. El primer lugar es atribuido sucesivamente a la *Belleza* (Banquete, Fedro), al *Bien* (Fedón, República), al *Ser* (Sofista) y al *Uno* (ἄγραφα δόγματα). No obstante, quizá podría establecerse el siguiente orden jerárquico entre las distintas entidades que integran el doble mundo platónico:

I) *Mundo eterno y trascendente de las Ideas* (inmaterial):

Primer grado: Ideas simples sin composición y sin mezcla de No-ser:

Belleza (Banquete), *Bien* (Fedón, República), *Ser* (Sofista), *Uno* (Parménides, Agrapha dógmata).

Segundo grado: Ideas que expresan los elementos que entran en la composición, tal como aparecen en las siguientes antítesis:

Mónada-Díada (Filebo).
Unidad-Pluralidad (Parménides, Teeteto).
Igualdad-Desigualdad (Teeteto).
Idéntico-Diverso (Sofista, Teeteto).
Semejanza-Desemejanza (Parménides, Teeteto, Fedón).
Grande-Pequeño (Fedón).
Más-Menos (Fedón).
Ser-No ser (Parménides, Sofista, Teeteto).
Movimiento-Quietud (Sofista).
Generación-Corrupción (Parménides).
Bien-Mal (Teeteto).
Belleza-Fealdad (Teeteto).

Tercer grado: Ideas compuestas superiores:

Justicia (República).
Logos (Sofista).

Cuarto grado: Ideas compuestas inferiores:

Números ideales (Timeo).
Figuras geométricas perfectas: círculo en sí, las tres especies de triángulos (República, Timeo).
Par-Impar (Teeteto).
Animal eterno, o *Viviente en sí* (Timeo).
Formas elementales (Timeo, Fedón).

Quinto grado: Ideas correspondientes a todas y cada una de las especies naturales de cosas existentes en el mundo físico (República, Parménides, Timeo).

II) *Mundo físico temporal, organizado por el Demiurgo* (material):

1.º *Alma cósmica.*

2.º *Divinidades astrales:* dioses, genios, demonios.

3.º *Almas humanas separadas,* no unidas a cuerpos materiales.

4.º *Almas humanas unidas a cuerpos materiales:* hombres.

5.º *Seres vivientes:* animales, plantas.

6.º *Elementos materiales:* fuego, agua, tierra, aire.

7.º *Materia* y *Espacio* (vacío, no-ser).

6. **Relaciones entre el mundo ideal y el sensible.**— Entre los dos mundos, el ideal y el sensible, existe un estrecho paralelismo. Pero las relaciones entre ambos plantean un difícil problema que Platón se esfuerza por solucionar, recurriendo a dos teorías que propone y sustituye alternativamente, titubeando entre ambas hasta el fin de su vida. Son la *participación* (μέθεξις) y la *imitación* (μίμησις), a las cuales hay que añadir otros términos con que trata de explicar las relaciones de las Ideas entre sí y con el mundo sensible: *presencia, sostén* (παρουσία), *adhesión* (ἐπιεῖναι), *comunicación* (κοινωνία), *inherencia* (προσγίγνεσθαι) [110].

En el *Banquete* y en el *Fedón* las relaciones entre las Ideas y las cosas particulares del mundo sensible se expresan por medio de la *participación* [111].

En el *Fedro* la *participación* es sustituida por el concepto de *imitación* [112].

En el *República* vuelve a reaparecer la *participación* [113]. Pero en el *Parménides* Platón somete a una rigurosa crítica ambos conceptos. La *participación* sirve para explicar la realidad de las cosas del mundo sensible, pero tiene el grave inconveniente de que compromete la unidad, la homogeneidad, la indivisibilidad y la trascendencia de las Ideas, las cuales serían a la vez unas y múltiples, pues permaneciendo siempre las mismas, darían origen a un número indefinido de participaciones. A su vez, la teoría de la *imitación* deja a salvo la naturaleza de las Ideas, pero compromete la realidad de los individuos del mundo sensible, pues no tendrían más realidad que la del no-ser modelado a imagen de las Ideas del mundo superior. Sus esencias no pasarían de ser imágenes (εἴδωλα), copias (μιμήσεις), imitaciones o semejanzas (ὁμοιώματα) de las verdaderas realidades [114].

[110] *Fedón* 100c-105.

[111] *Banquete* 211b; *Fedón* 100d.78c.

[112] *Fedro* 250 a 251 c.

[113] *Rep.* 476e.

[114] *Parm.* 132d.

En el *Sofista* trata de conciliar ambas teorías. La *participación* se da en el mundo de las Ideas respecto de la Idea suprema de Ser. Entre las mismas Ideas se dan relaciones de *comunicación* (κοινωνία), de *mezcla* (μίξις εἰδῶν), semejantes a las que existen en la Dialéctica entre los conceptos. Las relaciones de las Ideas respecto del mundo sensible las expresa en términos de *imitación* [115]. Este concepto prevalece en los diálogos de vejez. Así lo vemos en el *Político*, donde la *imitación* prevalece sobre la *participación*, y en el *Timeo*, donde toda la obra del Demiurgo es explicada conforme al concepto de *imitación*, tomando como modelos o ejemplares los arquetipos eternos del mundo ideal [116].

7. **Interpretaciones.**—La naturaleza de las Ideas platónicas ha sido interpretada de las maneras más diversas. ARISTÓTELES las entiende como entidades ontológicas, reales, subsistentes, distintas y separadas de las cosas sensibles (χωριστά) [117]. PLOTINO y los neoplatónicos las transformaron en ideas existentes en la Inteligencia (Νοῦς) procedente del Uno [118]. NICÓMACO DE GERASA, NUMENIO DE APAMEA, SAN AGUSTÍN, ROSMINI, las entienden como arquetipos ejemplares de las cosas existentes en la mente divina. HEGEL las interpretó en sentido idealista [119]. NATORP, COHEN y la escuela de Marburg, AUFFARTH, STEWART, C. GUASTELLA, S. MARCK, N. HARTMANN, les niegan todo valor ontológico y las interpretan en sentido kantiano, como formas *a priori* de la mente. Son hipótesis metodológicas, funciones del conocer, líneas directivas en la investigación de los fenómenos [120]. BERTINI opina que la entidad de las Ideas no es ontológica, sino mental. TEICHMÜLLER, siguiendo la orientación inmanentista e idealista hegelia-

115 *Sofista* 240c.251a.256a.257b.158b.259a.

116 *Timeo* 28ss. La evolución del concepto es lenta y penosa. Primeramente describe las ideas a manera de mónadas, independientes e incomunicables entre sí, con caracteres semejantes a los números de los pitagóricos y a los átomos de Leucipo A partir del *República* se atenúa la independencia. Las ideas inferiores y las cosas *participan* de la Idea de *Bien*. En el *Sofista* introduce ya la κοινωνία y la *mezcla* entre las ideas, y en el *Timeo* se consolida definitivamente la *imitación* en su relación con los seres del mundo inferior.

117 ARISTÓTELES, *Met.* I 4,987b1-10; I 9,990b1ss; III 2,997b17; VII 6, 1031a4ss; 8,1033b5; 13,1038b2; 14,1039a1; 16,1040b5; VIII 1,1042a2; IX 7, 1051a28; XI 1,1053b7; XII 3,1070a7; 6,1071b3; XIII 1,1075a3; 5,1078b1; 5,1079b1; 9,1085a18.

118 *En.* V 7.

119 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Bd.2 p.231.238.

120 «Ideen bedeuten nicht Dingen, sondern Methoden..., reine Setzungen des Denkens...; Grundlagen zur Erforschung der Phanomene» (NATORP, P. *Platos Ideenlehre* p.221).

na, se fija en la *koinonía* de las Ideas entre sí y en su παρουσία respecto de las cosas sensibles, deduciendo de aquí una interpretación en sentido panteísta. ZELLER, GOMPERZ, WINDELBAND, UEBERWEG, STALLBAUM, PEIPERS, RITTER, BURY les dan un sentido dinámico de fuerzas (δύναμις) o causas eficientes, y también como entidades divinas, en cuya cumbre está la divinidad suprema, que es la Idea de Bien. LUTOSLAWSKI admite varias fases de evolución del pensamiento platónico respecto de las Ideas. Primeramente habrían sido formas inmanentes en los seres sensibles. Después formas trascendentes. Luego, modelos de las cosas, y, finalmente, conceptos inherentes en la mente humana, correspondientes a los arquetipos existentes en el pensamiento divino [121]. BRUNSCHVICG señala el tránsito del conceptualismo socrático al matematismo pitagórico, que acaba por prevalecer con el concepto de las Ideas como números. Por el contrario, RODIER se niega a reconocer que haya habido evolución de ninguna clase en el pensamiento de Platón.

Algunas de estas interpretaciones no carecen de fundamento. Pero creemos que de lo que queda expuesto se deduce que el pensamiento de Platón debe entenderse en el sentido de que admite la existencia de dos órdenes distintos y contrapuestos de seres. Por una parte, el mundo de los seres sensibles, que comprende todo el Universo físico creado por el Demiurgo, y por otra, el supramundo eterno de las Ideas, cuyos caracteres son los siguientes: son entidades *trascendentes, perfectísimas, vivientes* e *inteligentes (Sofista* 248), *incorpóreas, inmateriales, inmutables* e *incorruptibles, absolutamente puras, homogéneas* (dentro de ellas no hay grados de perfección, como se dan en los individuos del mundo sensible, que unos son mayores o menores que otros, más hermosos o más feos) *(Fedón* 102c), *únicas, indivisibles* e *inmultiplicables (Carta VII* 342c), *distintas entre sí* e *inconfundibles*, cada una de ellas es *perfectísima* y *absolutamente determinada* dentro de su propio orden. Las Ideas *no están en ningún lugar*, porque el «lugar», en sentido platónico, implica limitación y no-ser. *Tampoco están en la mente divina*, porque en Platón las Ideas son superiores al Demiurgo y a los dioses, que son entidades pertenecientes a un orden inferior.

La teoría platónica de las Ideas es un fruto de su vigorosa

121 «The theory of Ideas has been modified: first passing from inmanence to transcendence, then becoming models of things. Now they are notions inherent in a soul» *(The origin and growth of Plato's Logic*, Londres 1905).

aspiración hacia el realismo y hacia lo absoluto. Pero tan extremada, que no sabe mantenerse dentro de los límites de la verdadera realidad, y, como Parménides, incurre, por una paradoja, en el idealismo, resultado de su confusión entre orden lógico y ontológico.

Platón desconfía de los sentidos, los cuales nos dejan confinados en las sombras y en la opinión. La ciencia solamente se adquiere por la razón y por la inteligencia, que son las únicas facultades que pueden percibir de alguna manera los objetos trascendentes e inmutables del mundo superior. Pero estas mismas acaban por convertirse en Platón en unos simples auxiliares de la «reminiscencia», que sirven para excitar el recuerdo de lo que el alma percibió en una existencia anterior. De esta manera el racionalismo platónico, en virtud de su misma aspiración al realismo, acaba por derivar hacia caminos marcadamente irracionalistas.

CAPITULO XV

Teología

1. **Lo «divino».**—«Es difícil hallar al Hacedor y Padre de todas las cosas, y, una vez hallado, es imposible hablar de su naturaleza a todos los hombres» [1]. Esta dificultad que Platón manifiesta para llegar a conocer la naturaleza de su Demiurgo, la encuentra también el que quiera precisar el concepto platónico de lo «divino». Se trata de una noción sumamente vaga, que es imposible encerrar dentro de los esquemas elaborados por una Teología más desarrollada. Quizá las múltiples divergencias en la interpretación del pensamiento platónico acerca de Dios no procedan más que de considerarlo a la luz de otras ideologías posteriores.

Es inútil pretender hallar en Platón la noción de un Dios personal, trascendente e infinito. Hemos de contentarnos con hallar, no un Dios personal infinito, sino innumerables personificaciones finitas de lo «divino».

Ser, ser viviente y ser divino son para Platón conceptos equivalentes. Todo cuanto existe es «divino» en alguna manera. A mayor elevación en el ser corresponde mayor grado de «divinidad». Lo «divino», para Platón, no se concentra exclusivamente en una sola entidad personal infinita, sino que es una noción amplísima, sumamente difusa, dentro de la cual caben

[1] *Timeo* 28c; cf. *Fedro* 246a.

innumerables «divinidades» particulares. Cuando Platón habla de «lo divino» en neutro (θεῖον), de «Dios» en singular (θεός), de los «dioses» en plural (θέοι), de los «dioses del cielo», no tiene conciencia de que entre esas expresiones pueda haber contradicción [2].

Quizá pudiera interpretarse el concepto platónico de lo «divino» como una reminiscencia del primitivo animismo presocrático. En el universo todo vive y todo cuanto vive es divino. De esta manera habría que relacionar su concepto de lo «divino» con su concepto de vida, y abarcaría todos los grados en que la vida se manifiesta.

Así, pues, ser viviente y ser divino son para Platón conceptos equivalentes, de suerte que la jerarquía de las «divinidades» corresponde exactamente a los distintos grados de su participación en el ser y en la vida.

Comenzando de arriba abajo: son divinas todas las entidades pertenecientes al mundo superior y trascendente de las *Ideas*, que son seres personales, eternos, vivientes, inteligentes y perfectísimos. Y entre las Ideas es divina por excelencia la Idea de *Bien*, cúspide de la pirámide escalonada de todos los seres del mundo ideal [3].

La escala de «divinidades» va descendiendo en perfección, conforme nos alejamos del mundo superior ideal. Pero todas las cosas son también más o menos «divinas», en cuanto que participan en alguna manera de las realidades trascendentes. Así es «divino» el *Demiurgo*, ser eterno, inteligente y bueno, situado fuera del mundo de las Ideas, pero que goza de la felicidad de su contemplación [4]. Y son también «divinas» todas las cosas del Universo creado por el Demiurgo a imitación del mundo ideal [5]. La perfección y la «divinidad» de los seres pertenecientes al mundo físico sensible corresponde a su grado de participación de la *Idea de Vida* o de la Idea de *Animal eterno*, y va descendiendo conforme se alejan de su primer principio.

Es «divina» el *Alma cósmica*, que informa todo el Universo y que constituye el principio general del movimiento [6]. Son «divinas» las *almas* de los *dioses*, de los *genios*, de los *demonios*

[2] *Rep*. 508a. En el *Fedón* contrapone lo divino: τὸ θεῖον, ἀθάνατον, νοητόν, a lo humano: τὸ ἀνθρώπινον, θνητὸν, ἀνοητόν (80ab). Pero estas expresiones no tienen el alcance de una contraposición entre un Dios único, personal, infinito, y los hombres, múltiples y finitos.

[3] *Rep*. 475e.507b.508a-509c.517b.518c.532c; *Fedón* 75d; *Parménides* 130b; *Filebo* 15a.

[4] *Filebo* 27b; *Timeo* 30b.

[5] αὐτοζῷον (*Timeo* 51c).

[6] *Filebo* 28c.29b; *Sofista* 265c; *Timeo* 46cd.30-37; *Leyes* 896e.898c.

y de los *astros* animados [7]. Y son también «divinas» las almas de los hombres, creadas por el Demiurgo, en las cuales se esfuerza Platón por hallar una connaturalidad o parentesco con las entidades del mundo ideal. Hasta la misma materia, que es lo más antitético de las Ideas, llega a participar en algún modo de la «divinidad» después de haber sido modelada por el Demiurgo a imitación de las realidades del mundo trascendente.

Todo, pues, es «divino» en Platón. Con razón puede preguntarse el ateniense de las *Leyes* «si todo el mundo no está lleno de dioses» [8]. No obstante, esta especie de pananimismo o hilozoísmo universal, aunque quede todavía muy lejos de la clara distinción que establecerá Aristóteles entre Dios y el mundo, no debe interpretarse en sentido panteísta. Se trata solamente de la imprecisión radical de un concepto demasiado vago, que Platón aplica a las realidades más diversas.

2. **Pruebas de la existencia de Dios.**—Es inútil buscar en Platón la noción de un Dios único, personal, trascendente e infinito. Por lo mismo, es también vano querer hallar en él una demostración rigurosa de la existencia de semejante Dios. Lo que hallamos en Platón son diversos procedimientos, unos racionales y otros sentimentales, cada uno de los cuales tiende a un término distinto, es decir, a distintas realidades «divinas», a distintas personificaciones de lo «divino», pero no a Dios en cuanto tal.

Por lo tanto, en Platón no podemos decir que haya pruebas de la existencia de Dios, sino pruebas de la existencia de muchas entidades «divinas». Por lo mismo, esas pruebas, aunque basadas en principios perfectamente válidos—la causalidad eficiente y ejemplar, el movimiento, la contingencia, la finalidad y el orden del mundo—, sin embargo, no logran toda la plenitud de su alcance por estar radicalmente desvirtuadas desde el primer momento por un concepto limitado de la «divinidad». Su misma noción, tan vaga y difusa, de lo «divino» ciega a Platón para no llegar al verdadero concepto de un Dios único e infinito. Tiene un profundo sentimiento de lo «divino», pero carece del de un Dios personal trascendente.

No obstante, ese concepto de lo «divino» difundido por todas las realidades del Universo es causa de la profunda religiosidad de Platón, que se manifiesta desde los primeros diálogos, y que va en aumento hasta alcanzar su expresión más viva en las *Leyes*. Su hilozoísmo le hace rechazar decididamen-

[7] *Apología* 26d; *Rep.* 508a; *Timeo* 37c-39d.40ac; *Leyes* 887e.
[8] μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα (*Leyes* 899b).

te las cosmologías mecanicistas de los «hijos de la tierra», que trataban de explicar los fenómenos físicos solamente mediante elementos puramente materiales [9]. Tan absurdo le parece el ateísmo y tan evidente la existencia de lo «divino», que no puede menos de protestar en las *Leyes*: «¿Cómo podríamos, sin indignación, vernos reducidos a la necesidad de demostrar que existen dioses?» [10]

Platón conserva respetuosamente los dioses tradicionales de Grecia. Pero critica severamente las mitologías de los poetas que les atribuyen toda clase de inmoralidades [11]. Tiende a una depuración de las formas groseras de la religión popular y a una interpretación más elevada, en función de su Teología astral, situando en la región superior del Universo numerosos dioses, genios y demonios, que ejercen su acción sobre los acontecimientos humanos. Para lo cual no tiene inconveniente, ya que dentro de la amplitud de su concepto de lo «divino» caben holgadamente las entidades más diversas. Hasta el mismo mundo es un *dios sensible* (θεὸς αἰσθητός) en el *Timeo*.

Ahora podemos ya comprender el sentido y el alcance de las diversas pruebas que hallamos en Platón para demostrar la existencia de Dios. Cada una de ellas llega a un término distinto, y no deben considerarse como convergentes a una misma realidad.

a) *Por medio de la Dialéctica se llega al conocimiento del mundo de las Ideas «divinas».*—El proceso ascendente de la Dialéctica, en su doble aspecto, racional y sentimental, auxiliada experimentalmente por la *reminiscencia*, parte de las realidades particulares, móviles y contingentes del mundo sensible, y se va remontando por grados, hasta llegar a la afirmación de la existencia de un mundo superior, trascendente, invisible a los ojos del cuerpo, pero perceptible por la inteligencia. Ese mundo está constituido por una pluralidad de entidades subsistentes, «divinas», en el límite de cada línea de perfección, jerárquicamente ordenadas, en cuya cumbre se halla la Idea suprema de *Bien* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ Ἰδέα), que es la suprema personificación de lo «divino» [12]. «En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible, no

[9] *Sofista* 265ad; *Filebo* 28-30; *Leyes* 898-891.

[10] *Leyes* 887c. Véase la descripción de la vida de los dioses en *Fedro* 247de. Los dioses son los motores de los astros y habitan en el cielo astronómico.

[11] *Rep.* 379d-381d.

[12] ἄριστος ἐν τοῖς οὖσι (*Rep.* 532c; *Fedón* 74a.75d-e; *Parménides* 130b-131; *Filebo* 15a).

errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo Dios sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible (ἐν τῷ γνωστῷ), lo último que se percibe, y con trabajo, es la *Idea de Bien*, pero una vez percibida hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y bello que hay en todas las cosas; que mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y de conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública» (*Rep.* 517bc).

La idea de Bien es como el sol del mundo inteligible. «Lo que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la Idea de Bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien».

«¡Qué inefable belleza—dijo—le atribuyes! Pues siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambas, según tú, en hermosura... Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación... Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de la esencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en cuanto a dignidad y poder» (*Rep.* 508e-509b).

Según esto, la verdadera prueba platónica de la existencia de Dios debería ser su Dialéctica, que desemboca en la afirmación de la Idea subsistente de Bien. Son tan elevados los caracteres que le atribuye Platón, que cuesta trabajo no ver en ella al mismo Dios, sino tan sólo a la personificación más alta de lo «divino». «El alma que trasciende el mundo de lo sensible, llega a percibir el ser supremo (οὐσία ὄντως οὖσα, ἐν τῷ ὅ

ἐστίν ὂν ὄντως), el cual es incorpóreo, sin figura ni color, sólo perceptible por el entendimiento, objeto de una ciencia verdadera e inmutable» [13]. Son frases que, aparentemente, suenan como las expresiones que nosotros empleamos para designar a Dios, pero que están radicalmente invalidadas por el concepto platónico de la realidad. Su alcance no llega más que hasta las entidades subsistentes del mundo ideal. No se trata de un Dios infinito y trascendente, sino sólo de la «divinidad» más excelente entre otras muchas entidades también «divinas».

Quizá pudiéramos ver en el procedimiento platónico una primera manifestación del argumento ontológico. Mediante la Dialéctica llegaríamos a un concepto abstracto y universal del Bien. Luego, dando el salto del orden lógico al ontológico, se afirmaría su existencia en el orden real.

b) *Por los caminos extrarracionales del amor se llega a la contemplación de la Idea «divina» de la Belleza.*—El proceso ascendente del amor constituye también una forma de la Dialéctica. Partiendo de la contemplación de los seres corpóreos y sensibles del mundo físico, se va elevando a la belleza moral, de ésta a la belleza intelectual, hasta llegar finalmente a la contemplación de la *Idea de la Belleza* en sí misma (αὐτὸ τὸ καλόν), que es una realidad «divina» universal, de la cual participan todas las demás bellezas particulares.

«Esto es, en verdad, conducirse rectamente en las cosas de amor, cuando alguno comienza a ascender, como por grados, de estas cosas bellas particulares hacia aquella otra Belleza, pasando primero de uno a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos; después, de los cuerpos bellos a las bellas costumbres; luego, de las bellas costumbres a las enseñanzas bellas, y, finalmente, de las enseñanzas bellas a aquella enseñanza que no es

[13] *Fedro* 247d. La *Dialéctica* de Platón nos ofrece otro caso más del procedimiento sofístico de Parménides. Asciende por abstracción de las diferencias formales hasta formular el concepto universalísimo de Ser, de Bien, de Uno, etc., y después, dando el salto, o mejor, confundiendo el orden lógico del conocimiento con el orden ontológico de la realidad, atribuye existencia extramental a ese concepto. Pero en ese caso se incurre en una tremenda equivocación. El concepto de Ser en común, logrado mediante los procedimientos propios de la Filosofía primera, no tiene nada que ver con el concepto, y menos con la realidad del Ser subsistente, trascendente y perfectísimo de Dios. *Filosofía primera* y *Teología* son dos ciencias que tienen su campo, sus objetos, sus procedimientos metódicos y sus resultados propios. Y así, el concepto de Ser que resulta de cada una de ellas es completamente distinto de la otra. Identificar el concepto de Ser *común* a que llega la Filosofía primera con el *Ser trascendente infinito* a que llega la Teología, es confundir dos cosas absolutamente distintas. Otro ejemplo de esta equivocación lo hallaremos en el *Uno* de Plotino. Creyendo haber llegado a Dios, en realidad llega tan sólo al concepto abstracto de *Uno* o de *Ser*.

otra cosa que la doctrina de la belleza en cuanto tal, conociendo, finalmente, de este modo lo que es la Belleza en sí misma» [14].

C) *La existencia del mundo sensible exige la existencia de una causa eficiente «divina»* (Demiurgo).—Platón formula exactamente el principio de causalidad: «Todo lo que se hace, necesariamente se hace por alguna causa, y sin causa nada puede llegar a ser». «Todo cuanto ha comenzado a ser tiene una causa» [15]. De lo cual es muy fácil hacer la siguiente deducción: el mundo sensible ha comenzado a ser. Por consiguiente, tiene una causa, porque es necesaria una potencia (δύναμις) capaz de hacer llegar las cosas a ser [16]. Esa potencia eficiente es el *Dios-Demiurgo*, que es anterior al mundo, porque la causa precede siempre a lo causado [17].

«El arte de hacer (ποιητική) se divide en dos partes. —¿Cuáles? —Una divina y otra humana. —No comprendo aún. —Si recordamos bien lo establecido al principio (219b), dijimos que el arte de hacer es la potencia, la cual es causa (αἰτία) de llegar a ser lo que antes no existía. —Lo recordamos. —Ahora bien, todos los animales mortales, y cuantos vegetales nacen sobre la tierra de raíces y de semillas, y todos los cuerpos inanimados, fusionables o no, que se forman sobre la tierra, ¿diremos que llegan a ser por otro poder distinto del de un Dios ordenador (θεοῦ δεμιουργοῦντος), o seguiremos las creencias y el lenguaje del vulgo? —¿Cómo? —Que los engendra la naturaleza por una causa mecánica (αὐτομάτης) y sin conocimiento, o que son engendrados por Dios con razón y ciencia divina» [18].

«Nosotros y todos los demás animales, y el fuego y el agua de donde éstos han sido producidos, y las cosas semejantes a éstos, ¿no sabemos que han sido creados por Dios, cada cosa una, perfecta y elaborada de por sí?» [19]

«A mi juicio hay que distinguir, en primer lugar, aquello que siempre es y que no ha tenido origen y aquello que siempre se está haciendo y nunca es. Lo primero es aquello que la mente aprehende con la inteligencia, porque siempre es lo mismo; y lo segundo, lo que se percibe por los sentidos con opinión, porque se hace, perece y nunca es verdaderamente.

[14] *Banquete* 210a-211b.

[15] ἀναγκαῖον... πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν'αἰτίαν γίγνεσχαι (*Filebo* 26de). τῷ δ'αὖ γιγνομένῳ φαμὲν ὑπ'αἰτίον τινὸς ἀνάγκη εἶναι γένεσθαι (*Timeo* 27c-28 c.46d).

[16] *Sofista* 219b.

[17] *Filebo* 26e.64d; *Fedón* 98b.99d; *Sofista* 260-268; *Polít.* 269d-273d.

[18] *Sofista* 265a; *Filebo* 28-30d; *Leyes* 889a-b.

[19] *Sofista* 265b.

Ahora bien, todo lo que se hace, necesariamente se hace por alguna causa, y sin causa nada puede llegar a ser» [20].

«Piensan muchos que aquellas causas (materiales) son, no sólo auxiliares, sino también las causas reales de todas las cosas, porque producen el frío, el calor, el crecimiento, la dilatación y otros efectos semejantes. Pero es imposible que éstas tengan razón e inteligencia... Pero el que ama la razón y la ciencia debe buscar ante todo las causas de una naturaleza inteligente, y después, en lugar secundario, aquellas que son movidas por otras, y que a su vez mueven a otras de manera necesaria» [21].

d) *El orden y la armonía del Universo revelan la existencia de una causa inteligente «divina»* (Demiurgo, Alma cósmica).—Platón rechaza con decisión que el orden que existe en el Universo pueda ser debido al azar [22]. Solamente puede explicarse admitiendo la existencia de una causa superior inteligente, que dispone los elementos diversos y contrarios, combinándolos de una manera proporcionada en una armonía admirable, a imitación de los ejemplares (παραδείγματα) del mundo superior.

Esta causa es el Demiurgo, o también el Alma cósmica.

«Por esta razón diremos, como ya hemos dicho otras muchas veces, que hay en este Universo una causa nada innoble que ordena y dispone los años, las estaciones y los meses, y que justamente merece ser llamada sabiduría e inteligencia. —Ciertamente. —Pero nunca podrían darse la sabiduría y la inteligencia sin alma. —No, en verdad. —Por lo tanto, dirás que en la naturaleza de Zeus hay un alma real y una inteligencia soberana (βασιλικὴν μὲν ψυχήν) por la potencia de la causa» [23]. «La inteligencia preside todo el Universo» [24].

«Todos los sabios convienen en que la inteligencia es la reina del cielo y de la tierra (νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς οὐρανοῦ τὲ καὶ γῆς)... —¿Acaso, ¡oh Protrarco!, hay que decir que todo el conjunto de cosas que llamamos Universo está regido por una potencia irracional y necesaria, o fortuita, o que, por el contrario, como pensaban nuestros antepasados, que todo está gobernado por una inteligencia y una razón admirables? (νοῦν καὶ φρόνησιν τίνα θαυμαστήν). —Nada de ello, admirable Sócrates, sino que lo que acabas de decir me parece impío. En cam-

20 *Timeo* 27c-28c.
21 *Timeo* 46d.
22 *Filebo* 28-30; *Sofista* 265b; *Leyes* 880.
23 *Filebo* 30c.
24 *Filebo* 309.

bio, afirmar que la inteligencia lo gobierna todo me parece digno del espectáculo del Cosmos y del sol, de la luna, de los astros y de toda su rotación (περιφορᾶς) y no me atrevería a pensar ni a hablar de esto de otro modo» [25].

«Recordemos, pues, que la inteligencia tiene afinidad con la causa y que es del mismo género. La inteligencia es lo mismo que la verdad. Ella es la amiga de la medida y de la proporción y la que tiene mayor afinidad con el bien» [26].

«¿No te parece, huésped, que es fácil probar que en verdad existen los dioses? —¿Cómo? —Ante todo, la tierra, el sol, los astros y todo lo restante, y las estaciones, tan hermosamente divididas en años, meses, todo lo cual, tanto los griegos como los bárbaros, establecen ser dioses» [27]. «El Demiurgo, como buen artífice, dispone las partes para el bien conjunto» [28].

e) *El movimiento del Universo reclama la existencia de un primer motor, que se mueve a sí mismo, y que mueve todas las demás cosas* (Alma cósmica).—Es un hecho que en el Universo existe el movimiento. Para explicarlo acude Platón a imaginar la existencia de un Alma cósmica, creada por el Demiurgo, la cual se mueve a sí misma, y es el primer principio del movimiento de todos los demás seres del Universo sensible, y que es también «divina».

El raciocinio podemos expresarlo de esta manera. En el Universo existe movimiento. Pero este movimiento exige la existencia de una primera causa motora, que se mueva a sí misma y que sea causa o principio del movimiento de todos los demás seres (πρώτον μεταβάλλον) [29]. Esta causa es el Alma cósmica universal, que el Demiurgo creó antes que todos los cuerpos y que existe en todos ellos [30]. Es la causa suprema [31], inteligente, que gobierna todas las cosas «como soberana del cielo, de la tierra y de la rotación universal» [32]. En la cual «es necesario que todos los hombres reconozcan a Dios» [33].

Así como cuando en una cosa otra produce cambio, y en ésta, a su vez, otra todavía, siempre y sucesivamente, ¿no habrá, quizá, un primer motor de todas éstas? Sería imposible» [34].

[25] *Filebo* 28de.
[26] *Filebo* 65a.
[27] *Leyes* 886a.
[28] *Leyes* 903c.
[29] τὴν δυναμένην αὑτὴν κινεῖν κίνησιν (*Leyes* 896b).
[30] ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως (*Leyes* 896be).
[31] τὴν ἀρίστην ψυχήν (*Fedro* 245c).
[32] ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης τῆς περιόδου (*Leyes* 897b).
[33] θεὸν ἡγεῖσθαι χρεὼν πάντα ἄνδρα (*Leyes* 899a).
[34] *Leyes* 893b-896b.

«El principio de todos los movimientos, y el primero, por consiguiente, que se engendró en las cosas en reposo, y existe en los móviles moviéndose él mismo, diremos que debe ser el más potente y antiguo entre todos los cambios, mientras que el cambio que nace de otro y mueve otras cosas es el segundo» [35].

f) *La vida de los vivientes mortales reclama la existencia de una Vida inmortal «divina»* (Alma cósmica).—Todos los vivientes particulares del mundo terrestre (plantas, animales, hombres) vienen a la vida y después mueren. Pero si no existiera una fuente de la vida inextinguible e inmortal (ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος) ya habrían muerto todos los vivientes. Por lo tanto, es necesario que exista un principio «divino» de la vida. Ese principio es el Alma cósmica universal, que se mueve a sí misma, y de la cual participan todos los seres vivientes inferiores [36].

g) *Por la sanción moral.*—La Etica platónica, basada en la práctica de la virtud, está inspirada en el anhelo de llegar a la recuperación del estado feliz primitivo, en que el alma—también de naturaleza «divina»—contemplaba, antes de su pecado, las realidades del mundo superior. El ascetismo, por el cual el alma se va desprendiendo del cuerpo y se prepara para la muerte, es una disposición para que la razón del filósofo llegue a conocer las realidades «divinas» del mundo superior [37].

Sin embargo, no creemos que pueda formularse en Platón una prueba rigurosa de la existencia de Dios, reclamada por la sanción exigida por el orden moral. Aunque alude repetidamente a mitos escatológicos, en que el alma recibe recompensa o castigo por las acciones ejecutadas en la tierra, esos elementos en realidad son extrínsecos al conjunto de su sistema. En ninguna parte aparece la más mínima intervención de las Ideas en el mundo ni en las acciones humanas. El alma puede contemplarlas después de su separación del cuerpo. Pero nada indica que las Ideas conozcan las almas, ni se preocupen de ellas lo más mínimo, ni en esta ni en la otra vida.

En Platón la «providencia» divina está vinculada al Demiurgo, organizador del mundo y creador de la parte superior del alma. Pero en el mecanismo moral de la purificación y del retorno al estado superior no aparece ninguna intervención especial de ese «dios», como tampoco de los dioses inferiores. La «purificación» es una labor personal, producto del esfuerzo particular de cada hombre. Y la existencia de un mundo superior,

[35] *Leyes* 895b-966b.
[36] *Fedro* 245d-e; *Fedón* 72c-e.
[37] *Fedón* 64a-67d.

con todas las entidades «divinas» que lo pueblan, no es una afirmación lograda al término de una demostración exigida por el orden moral, sino más bien un postulado inicial, en cuyo supuesto basa Platón todo su concepto de la orientación de la vida humana.

3. **Atributos de lo «divino».**—No habiendo un Dios único, trascendente e infinito, sólo podremos hablar de los atributos que Platón asigna a sus diferentes «divinidades» o a sus distintas personificaciones de lo «divino».

Para Platón, la nota distintiva de lo «divino» y lo que lo diferencia de las realidades pertenecientes al mundo sensible es la *inmutabilidad*. Lo que es en sí (καθ'αὐτό) no cambia, y, por lo tanto, no ha comenzado a ser ni dejará nunca de existir. Así, pues, de la inmutabilidad, o sea, de la permanencia inmutable en un mismo ser, se derivan como consecuencia la *eternidad*, la *incorruptibilidad* y la *perfección*. Lo que es simple e inmutable no puede tener principio, y lo que no ha tenido principio tampoco puede tener término, así como también lo que es perfecto no puede cambiar.

En cuanto a las Ideas, tienen, además de esos atributos, los de ser simples, vivientes, inteligentes y perfectísimas. Si bien nada indica en Platón que considere que tienen intervención en el Universo sensible, creado por el Demiurgo, ni siquiera que lo conozcan [38].

Claro está que los atributos indicados corresponden primariamente y en sentido estricto a las entidades superiores del mundo ideal, y sólo en grado secundario al Demiurgo y a las restantes entidades del mundo inferior (dioses, genios, demonios, almas), todas las cuales son mudables. Pero en cuanto que participan en alguna manera de la realidad del mundo superior (por participación o por imitación), también les corresponde una cierta eternidad *a parte post*, consistente en la duración sin término que les otorga el Demiurgo después de haberlas creado.

4. **El Demiurgo.**—En sus primeros *Diálogos*, Platón conserva, sin modificarlo, el concepto griego tradicional de los dioses. Solamente se esfuerza por purificarlo, dándole un sentido más aceptable y elevado. Cuando llega a formular su teoría de las Ideas, concentra en ellas su aspiración a lo «divino», aunque nunca llegó a definirlas como dioses personales en sentido estricto, ni siquiera a la Idea de Bien.

En los *Diálogos* de madurez comienza a aparecer el con-

[38] *Rep.* 380d.381c.

cepto de una divinidad personal, dinámica, inteligente, ordenadora, distinta de las Ideas y, en cierto modo, contrapuesta a ellas. En el *Fedro* figura Zeus organizando la gran procesión de los dioses y de las almas, que ascienden periódicamente en el giro de los cielos hasta llegar a la contemplación de las Ideas. Pero el concepto de esa divinidad intermedia aparece todavía envuelto en toda clase de imprecisiones y reservas [39].

En el *República* aparece ya mencionado el Demiurgo personal, pero sin definir su intervención y sin ejercer todavía influencia alguna en el sistema general, tal como Platón lo concibe en aquel momento [40].

En el *Sofista* y en el *Político* se esboza ya claramente el Dios-Demiurgo, situado entre los dos mundos, el ideal y el sensible, colocado en la cumbre del Universo físico, a la manera de un rector o gobernador [41]. Es una «causa divina», el ser «que ha ordenado el mundo» [42]. Obra sobre la «sustancia» del mundo, ajustándose a la naturaleza del substrato de todas las cosas [43]. En el *Filebo* vuelven a reaparecer las alusiones al dios δεμιουργός y φυτουργός [44].

En el *Timeo*, la necesidad de explicar el origen y el orden del mundo lleva finalmente a Platón a definir claramente los caracteres de ese dios, inferior a las Ideas y organizador del mundo físico de los seres móviles. Quizá podríamos ver en ese Demiurgo una concepción más poética que filosófica, un nuevo mito inventado por Platón para explicar la existencia de un Universo sensible, carente de razón de ser, una vez que existe desde toda la eternidad el Universo superior de las Ideas subsistentes y perfectísimas.

Las Ideas, y en especial la de Bien, eran demasiado perfectas para cometer la torpeza de fabricar un mundo sensible, que sería una reduplicación inútil del mundo ideal, una copia imperfecta y desvaída del mundo de las verdaderas realidades. Por esto introduce Platón ese ser «divino», pero de categoría inferior a las Ideas, para hacerle cargar con la culpa de la creación del mundo. Ese ser inferior habría cometido la travesura, por decirlo así, de organizar un Universo sensible, introduciendo en la materia (también eterna) un reflejo de los arquetipos ideales. Con esto quedaría explicada, por una parte, la existencia del Universo sensible, con su relativo orden, belleza y armonía, en cuanto que es copia del mundo ideal, pero a la vez con sus imperfecciones, sus defectos y sus males, procedentes

[39] *Fedro* 246a-d.
[40] *Rep.* 530a.
[41] *Sofista* 265c-266b.
[42] *Político* 269a-273d.
[43] *Político* 272e.
[44] *Filebo* 27b.28de.30cd.

de la imperfección de su «creador», cuya categoría es inferior a la de las Ideas.

Ese Dios es *único, eterno, inmutable, invisible, inteligente, lleno de ciencia y de poder;* todo lo hace racionalmente y con la mayor perfección. Su poder es igual a su ciencia. Es *autosuficiente y perfectísimo. Bueno, sin envidia. Feliz,* porque puede contemplar el mundo de las Ideas [45]. «Digamos la causa que ha movido al supremo ordenador a producir y disponer este Universo. El era bueno, y en el bueno no puede caber envidia. Exento, pues, de envidia, ha querido que las cosas fueran, en lo posible, semejantes a él mismo» [46].

Es inferior a las Ideas, pero superior a los dioses y a todo el Universo sensible [47]. Es el creador, o mejor dicho, el organizador (ξυνιστάς) del Universo sensible: del Alma cósmica, de los demás dioses inferiores y de las almas humanas [48]. Para realizar su labor «creadora» introdujo en la materia eterna las semejanzas de las Ideas, que toma como modelos o como causas ejemplares para producir los seres sensibles.

Es providente y ejerce su gobierno sobre todas las cosas del Universo sensible, tanto sobre las grandes como sobre las pequeñas [49]. No es causa del mal. «No es autor de todas las cosas, sino solamente de las buenas» [50]. Es la mejor de las causas [51]: padre, generador, ordenador, providente, salvador [52]. Es único en su jerarquía. Los demás dioses son creaciones suyas e inferiores a él. Es el «rey del mundo», que se propuso que en la disposición de todas las cosas del Universo cada una contribuyera a que mejor y más fácilmente venciera la virtud y a que el mal fuese vencido [53].

No obstante estos atributos, es fácil ver que Platón no llegó a la verdadera noción de Dios, ya que el Demiurgo no es la suprema realidad, pues permanece en un plano ontológico inferior a otras entidades «divinas», que son las Ideas, y carece del carácter de la infinitud.

5. **Valor de la teología platónica.**—Platón planteó perfectamente el problema de la necesidad de la existencia de Dios, partiendo del hecho de la existencia de un mundo físico, móvil, imperfecto y contingente. Formula con toda exactitud los principios básicos para la demostración: la naturaleza del

45 *Timeo* 27a.30b.34a.38c.42c.46de.68d.72a.
46 *Timeo* 29a; *Sofista* 249e. Dios no es injusto (*Teeteto* 176bc).
47 *Timeo* 30c.
48 *Timeo* 30b.
49 *Leyes* 902-904.
50 *Timeo* 42d; *Rep.* 380e.
51 *Timeo* 21a.
52 *Timeo* 38d.
53 *Timeo* 46a; *Leyes* 804b.

movimiento, que reclama un primer motor; la noción de causalidad (eficiente, ejemplar y final) y su correlativo de efecto; la contingencia de los seres físicos, que exigen la existencia de un ser absoluto y necesario; sus perfecciones deficientes, defectuosas, que postulan la existencia de una entidad superior que las posea en el máximo grado de perfección; la multiplicidad de los seres, que reclama la unidad de un ser único y trascendente; el orden del Universo, que revela la intervención de una Causa inteligente ordenadora.

Puede decirse que todas las pruebas demostrativas de la existencia de Dios empleadas y desarrolladas por las Teologías posteriores, especialmente las de Aristóteles y las de los estoicos, se hallan ya expresamente formuladas en Platón. No obstante, tal vez a causa de su teoría de las Ideas, ninguna de esas pruebas logra en Platón la plenitud de su alcance real. Todas ellas quedan desvirtuadas por la vaguedad de su concepto de lo «divino». En lugar de confluir a un mismo término, que sería el Ser único, absoluto, infinito y trascendente, tan ansiosamente buscado por Platón con el esfuerzo gigantesco de toda su Filosofía; a una Causa única, eficiente, ejemplar y final de todos los seres; a un primer Motor, causa del movimiento de todas las cosas; a una Inteligencia suprema, ordenadora y providente; a un Ser perfectísimo, causa de las perfecciones de todos los seres, Platón se queda a medio camino y se contenta con imaginar diversos seres: Ideas, Demiurgo, Alma cósmica, a quienes atribuye los efectos particulares sobre el mundo físico, cuya explicación trata de buscar.

Platón no llegó al concepto de Dios, a pesar de que sus principios y sus procedimientos eran perfectamente válidos para lograr su objeto. Pero bastará un ligero retoque y la mutación que Aristóteles introducirá en el concepto de ser de su maestro, para que esas pruebas, deficientes por su aplicación, adquieran toda la plenitud de su alcance y de su valor. Platón no llegó a un concepto perfecto de la divinidad. Pero todas las Teologías posteriores le son deudoras de sus mejores principios, sobre los cuales han podido edificar sólidamente la noción de Dios. Los caminos que trazó Platón serán los mismos que Santo Tomás apoyará sobre otras bases más sólidas, convirtiéndolos en las cinco vías para elevarse hasta la realidad trascendente.

CAPITULO XVI

El mundo sensible. La obra del Demiurgo

1. **Sentido del «Timeo».**—El *Timeo* constituye una enciclopedia científica completa: Cosmología (27c-41e), Física, Mineralogía (60c), Meteorología (58c-e), Matemáticas, Astronomía, Anatomía (44c-47d), Fisiología (81c), Patología, Terapéutica, Higiene, Teología (28a-40d). Platón ofrece en pocas páginas una visión sintética de todas esas ramas del saber tal como se hallaban en el momento de redactar su diálogo. En él abandona casi por completo la forma dramática, sustituyéndola por una exposición metódica y técnica. No obstante, el objeto principal del *Timeo* no es ofrecer una descripción cosmológica del mundo físico, sino que todo su cuadro científico está ordenado a hacer resaltar la parte referente a la naturaleza del hombre.

El *Timeo* tiene una intención preferentemente política, lo cual aparece claramente si tenemos en cuenta que ese diálogo es tan sólo la primera parte de una trilogía, que debería comprender además el *Critias* (inacabado) y el *Hermócrates*, que Platón no llegó a componer. Al *Timeo* correspondía presentar una visión de conjunto de los orígenes del Mundo y de la Humanidad; al *Critias*, un cuadro de la historia antigua de Atenas, proponiéndola como tipo de la ciudad ideal; y al *Hermócrates*, quizá el haber trazado el panorama de la ciudad futura, ya relativamente próxima, pues en los dos diálogos anteriores se da por supuesto haber transcurrido nueve mil años a partir de la creación, con lo que sólo restaba un milenio para completar el ciclo del Gran Año [1]. Así, pues, considerado dentro de la trilogía, parece lógico interpretar la doctrina del *Timeo*, no en un sentido puramente especulativo, sino práctico, con finalidad fundamentalmente política. Así se explica el preámbulo, en que hace un breve resumen de las teorías más destacadas del *República*, que, de otra suerte, no tendrían conexión con el resto del diálogo [2].

2. **Los elementos de la «creación»** [3].—Platón da por supuestas, como existentes desde toda la eternidad, tres clases de entidades reales y distintas: *a)* El mundo perfectísimo e inmutable de las *Ideas subsistentes* (lo que siempre *es* y nunca

[1] *Timeo* 23c; *Critias* 100c.
[2] Cf. Rivaud, traducción del *Timeo*: ed. Budé, *Notice* p.7.
[3] *Timeo* 29cd.30b.36a.40c.44c.48d.54d.68b.90c.

cambia)[4]. Debajo de ellas existía el *Demiurgo*, ser divino, interior a las Ideas, que vivía feliz disfrutando de su contemplación. *b)* Por otra parte existía también la *materia*, esencialmente mudable, en la cual se agitaban los elementos mezclados y en completo desorden (lo que nunca *es* y siempre está llegando a ser)[5]. Es muy oscuro el pensamiento de Platón acerca de esta entidad primitiva, que servirá al Demiurgo para la ordenación del mundo; pero podemos relacionarla con el *caos* de las antiguas cosmogonías. *c)* En medio de ambas, separándolas, existía el *Espacio*, amplio lugar vacío, el cual servirá al Demiurgo para colocar y distribuir sus obras según vaya modelando esa masa caótica conforme al arquetipo de las Ideas y de los Números ideales. También admite Platón la existencia de dos principios reguladores: el *Nous* y la *Necesidad* (causa errante).

En el *Timeo* no existe el concepto de una creación *ex nihilo*. Se trata simplemente de una ordenación de elementos ya existentes y eternos. La operación del Demiurgo no consiste en crear ninguna realidad nueva, sino tan sólo en introducir orden en el desorden caótico del elemento material, modelándolo conforme a la imagen de la Idea de *Viviente* eterno. El resultado serán los Cosmos sucesivos que se repiten en ciclos de diez mil años, conforme al concepto de Heráclito y Empédocles.

El Espacio.—Ya conocemos las dos realidades primeras: las Ideas y la materia. Pero el concepto de *espacio* (χώρα, τόπος) que Platón introduce entre ambas resulta sumamente oscuro y ha dado origen a muchas interpretaciones[6]. El *espacio* aparece como una realidad distinta e intermedia entre el mundo de las Ideas y el caos material de donde se engendran todas las cosas sensibles. «Hay tres géneros de ser: lo que se hace, aquello en lo cual se hace y aquello a semejanza de lo cual tiene origen lo que se hace. Conviene comparar el receptáculo (δεχόμενον) a una madre, el modelo a un padre, y la naturaleza intermedia entre los dos a un hijo»[7].

El espacio es aquello *in quo*[8] se hacen todas las cosas. Es el substrato[9], la matriz[10], la nodriza[11] de todas las generaciones, la sede de todas las cosas que se hacen[12], el receptáculo general

4 *Timeo* 27d.52a.
5 *Timeo* 27d.28a-c.29ab.
6 χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος (*Timeo* 51b).
7 *Timeo* 50d.
8 ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται τὸ γιγνόμενον.
9 πάσης γενέσεως ὑποδοχή (49a).
10 50d.88d.
11 γενέσεως τιθήνη, (52d.48e.49a.52d.58d).
12 ἕδρα (52ab).

que recibe todos los cuerpos [13]. Recibe todas las cosas y, sin embargo, no tiene ninguna figura semejante a cuantas entran en él. En él entran y salen todos los seres que son imágenes de los seres eternos [14]. Es eterno e indestructible. No tiene ninguna forma ni figura, porque debe recibir en sí toda clase de seres [15], a la manera como los perfumistas emplean un excipiente absolutamente inodoro para que reciba con toda pureza el olor que tratan de conservar [16]. Es invisible (ἀόρατον) e incomprensible, sólo perceptible por un razonamiento espúreo, intermedio entre la razón y la sensación, casi creíble, como percibido entre sueños. Cuando pensamos en él nos parece que soñamos [17]. Carece de toda cualidad positiva y de toda determinación.

El espacio es, pues, aquello *en lo cual* se hacen, nacen y mueren, aparecen y desaparecen, entran y salen todas las cosas. Pero ¿es también aquello *de lo cual* se hacen? En este sentido lo interpretan corrientemente muchos autores a partir de ZELLER, como, por ejemplo, L. ROBIN y G. DI NAPOLI [18]. Según esto, el espacio platónico equivaldría casi exactamente a la materia prima de Aristóteles. Esta opinión tiene a su favor una definición del espacio que suena casi exactamente como la que Aristóteles dará de su materia prima: «Decimos que no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni ninguna cosa de cuantas de aquéllas se hacen» [19].

Según RIVAUD, el espacio no tiene realidad propia ni es una sustancia nueva añadida a las del Devenir y de las Formas. Pero tanto las formas como el Devenir son constreñidos, en virtud de una necesidad interna, a difundirse y multiplicarse dispersándose. Esto es lo que Platón quiere expresar, combinando su noción de lugar o de espacio con la de lo *Diverso*, correspondiéndole la función de distinguir y separar entre sí las realidades que nuevamente aparecen en el mundo [20]. STEFANINI considera el espacio como un resultado del concepto de la extensión sustancializada [21].

13 ἐκμαγεῖον (50c), τὰ πάντα δεχομένης σώματα (50b).

14 τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήκατα (50bc).

15 ἄμορφον. Es indefinido, sin límites (ἀόριστον, ἄπειρον) y homogéneo (50b).

16 ARISTÓTELES, *Phys.* IV 2.

17 πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειρολοῦ μεν βλέποντες (52ab).

18 G. DI NAPOLI, *L'idea dell'esere, de Parmenides ad Aristotele*: Riv. di Fil. neosc. (1945).

19 μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν (51a).

20 RIVAUD, l.c., p.68.

21 O.c., II 284.

Ciertamente que en Platón se hallan expresiones que favorecen la identificación del espacio con la materia, al lado de otras que parecen sugerir su identidad con la extensión. Pero quizá lo más exacto es considerar el espacio interpretándolo a la manera de un gran recipiente o receptáculo vacío, como una gran cavidad ilimitada, en la cual introduce el Demiurgo todos los seres, conforme va modelando y ordenando la materia a semejanza de las Formas y de los números. Con esto el espacio tendría por función principal la de separar, dispersar y distinguir unas de otras las realidades del mundo sensible.

3. **Física.**—Disponiendo de los tres elementos mencionados (las *Ideas* como modelos, el *caos* de los elementos como *materia* y el *espacio* como lugar para colocar en él sus creaciones), el Demiurgo emprendió su labor. «Digamos, pues, qué causa movió al ordenador a producir y ordenar el Universo. El era bueno, y en el bueno no puede caber envidia de ninguna cosa; y así, exento de envidia, quiso hacer todas las cosas, en lo posible, semejantes a sí mismo» [22]. «Queriendo que todas las cosas fuesen buenas en lo posible, y ninguna mala, comenzó a ordenar el caos primitivo, introduciendo orden en el desorden, para hacer una obra óptima y pulquérrima conforme a relaciones musicales» [23]. Para ello tomó por modelo el mundo de las Ideas y de los números [24], y en especial la Idea de *Animal viviente perfecto* [25], a fin de hacer un mundo que fuese también un gran animal viviente [26].

a) *El Alma cósmica.*—Lo primero que hizo fue crear un Alma para que fuese el principio de la vida y del movimiento

22 *Timeo* 29ac.

23 τῷ ἀρίστῳ, τὸ κάλλιστον (*Timeo* 30ab.35b.52de).

24 Δημιουργὸς... πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν (20a.29a); διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς, (53b).

25 αἰώνιος εἰκών; ζῷν ἀΐδιον ὄν; παντελὲς ζῷον; νοητὸν ζῷον. Más tarde aparece la expresión αὐτοζῷον.

26 κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν. Por las expresiones que emplea Platón podemos ver claramente que en el *Timeo* las Ideas no entran en la composición de los seres del mundo sensible más que de una manera puramente extrínseca, en cuanto que sirven de modelos para la formación del Universo (52a). Y no todas ellas, sino tan sólo la de *Animal eterno*. Así, pues, los seres sensibles son *imágenes* de esa entidad perteneciente al mundo ideal: ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν...; μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν (49a).—μᾶλλον ὁμοιοῦν πρὸς τὸ παράδειγμα...; τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πασα ἀνάγκη τὸν δὲ τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι (29b.37d.38c.40a).

En el *Timeo* la participación es sustituida por la imitación y el ejemplarismo. La única relación de las cosas del mundo sensible con las del mundo ideal se reduce a ser una materia modelada a imagen de la Idea de Viviente eterno.

ordenado del Universo [27]. Para ello juntó en una crátera los tres elementos: lo *idéntico* (ταὐτόν), lo *diverso* (θάτερον) y la *esencia* (οὐσία), mezclándolos conforme a proporciones aritméticas y musicales [28]. Así resultó el Alma, «la más excelente de todas las cosas engendradas por el mejor de los seres inteligibles eternos» [29]. En la formación del Alma del mundo no interviene ningún elemento procedente del caos material, sino solamente principios pertenecientes al orden de las Ideas, y por su composición de *idéntico* y *diverso* posee movimiento y conocimiento [30].

b) *El Cuerpo del mundo.*—Tomando después todo el conjunto de la masa amorfa de elementos, en que estaban mezclados en confusión el aire, el agua, el fuego y la tierra, hizo con ellos una gran bola, dándole figura de esfera, por ser la más perfecta y «semejante a Dios». En ello empleó la totalidad de esos elementos, no dejando ninguno fuera, a fin de que fuese un cuerpo perfecto, que no pudiera disolverse ni envejecer [31]. No le dio órganos de los sentidos, ni ojos ni oídos, porque fuera de ella no había nada visible ni audible; ni boca y respiración, porque no había alimento que tomar ni atmósfera que respirar; ni manos ni pies, porque para nada los necesitaba [32]. Pero le dio movimiento de rotación sobre sí mismo, que es movimiento perfecto [33].

Una vez formados por separado el Alma y el Cuerpo del mundo, los unió, haciéndolos coincidir exactamente en todas sus partes, pero de suerte que el Alma envolvió el Cuerpo del mundo, comenzando éste a vivir con una vida inalterable en la duración del tiempo [34].

c) *Las esferas celestes.*—El Demiurgo prosiguió su obra formando *dos bandas* con la mezcla de lo *Idéntico* y de lo *Diverso*, las cuales cruzó una con otra en forma de aspas (letra griega X), quedando una dentro y otra fuera. Después las dobló, formando con ellas dos círculos concéntricos: en el exterior predomina la sustancia de lo *Idéntico*, destinándolo para colocar en él los astros divinos, que son seres vivientes, inteligentes e inmortales. El interior, en que predomina lo *Diverso*, lo siguió dividiendo en otros seis círculos o cielos móviles, en los cuales engastó los planetas, que también son seres vivientes e inteligentes [35].

[27] *Timeo* 34c.
[28] *Timeo* 35ab.
[29] *Timeo* 37ab.
[30] *Timeo* 37a y ss.
[31] *Timeo* 32a-33a.
[32] *Timeo* 33cd.
[33] *Timeo* 34ab.
[34] *Timeo* 36a.
[35] En este concepto de Platón, la mezcla de lo que identifica con lo que

Platón expresa las distancias y amplitudes relativas entre esos círculos celestes mediante la unión de dos proporciones, una aritmética, por duplos (1, 2, 4, 8), y otra geométrica, por triplos (1, 3, 9, 27), las cuales, combinadas, dan esta serie: Luna, 1; Mercurio, 2; Venus, 3; Sol, 4; Marte, 8; Júpiter, 9; Saturno, 27 [36]. El círculo mayor de lo *Idéntico* se mueve de izquierda a derecha, y los círculos formados con lo *Diverso*, de derecha a izquierda, pero no conforme a un eje paralelo, sino el primero en la misma relación que el ecuador—arrastrando todas las estrellas fijas—, y el segundo que la eclíptica, llevando consigo todos los planetas.

d) *Las cuatro especies de vivientes.*—Platón distingue cuatro especies de vivientes: *a)* los *dioses celestes*, formados del elemento fuego; *b)* las *almas humanas*, que por su destino corresponden a la tierra; *c)* las *aves*, que pertenecen al aire, y d) los *peces*, que corresponden al agua.

El Demiurgo formó los dioses astrales [37] o estrellas fijas, haciéndolos de fuego y dándoles forma esférica, con dos movimientos: uno de rotación sobre sí mismos (pensamiento puro), y otro de traslación hacia adelante, siguiendo la marcha del último cielo en el cual se hallan fijos [38]. Son inmortales, pero no por su propia naturaleza, sino por voluntad del Demiurgo. Estos parecen ser los únicos dioses que admite Platón. En cuanto a los demás dioses de la mitología, se refiere a ellos con una velada ironía, aludiendo a las genealogías antiguas, en las cuales «se debe creer» como en tradiciones de familia [39].

El Demiurgo formó después la parte racional e inmortal de las almas humanas, para lo cual aprovechó los residuos que le habían quedado en la crátera después de la obra del Alma cósmica, pero solamente los de la segunda y tercera sustancias [40]. Creó las almas en número igual a los astros errantes, asignando uno a cada una, «como si fuese su carro» (ὄχημα). Les enseñó la naturaleza del Todo (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) y les dio a conocer las leyes fatales.

A los dioses inferiores dejó el cuidado de completar los demás elementos del *viviente mortal* [41]. Estos, utilizando los cuatro elementos materiales, formaron los cuerpos para las

distingue, podemos ver anticipado el mismo problema de la multiplicidad de los seres, que Aristóteles tratará de resolver con su teoría hilemórfica.

[36] *Timeo* 36d-38a.

[37] οὐράνιον θεῶν γένος, τῶν ἀστρῶν ζῷα θεῖα ὄντα καὶ αἴδια (40b).

[38] *Timeo* 40b.

[39] *Timeo* 40d-41a.

[40] *Timeo* 41d.

[41] τοῦ θνητοῦ ζῷον (77a).

almas y las unieron a ellos. Después crearon otra alma mortal: la *pasional*, con dos porciones distintas: la *irascible*, alojada en el tórax, separada de la cabeza por el cuello, y la *concupiscible*, alojada en el abdomen y separada de la anterior por el diafragma.

El «primer nacimiento» del hombre es natural. Pero los sucesivos (reencarnaciones) dependen de su buena o mala conducta. La primera encarnación de las almas se hace en cuerpos de hombres. La segunda, de los que no hayan vivido rectamente, en cuerpos de mujeres, y después de aves, de cuadrúpedos, de reptiles, de gusanos, de peces y de moluscos [42]. Así presenta Platón una cierta evolución a la inversa, haciendo proceder las especies de los animales inferiores de la degeneración de la especie humana [43].

Terminada la obra del hombre, los dioses inferiores crearon los vegetales y, finalmente, dos especies de animales: los peces, que corresponden al agua, y las aves, que pertenecen al aire [44].

e) *Los elementos.*—En el centro mismo del Universo el Demiurgo formó la Tierra, dándole forma esférica y movimiento de rotación alrededor del eje del mundo [45]. Los elementos (agua, aire, fuego y tierra), en cuanto a su sustancia material, preexisten a la acción del Demiurgo. Pero estaban confusos y mezclados unos con otros en el caos. La labor del Demiurgo consiste en ordenarlos e imprimir en ellos figuras geométricas, conforme a las Ideas y a los números y figuras ideales [46]. Las figuras en sí, por ejemplo la de círculo y de triángulo, pertenecen al orden ideal. Son invisibles y las más hermosas y perfectas que se puede pensar [47]. Platón elige las dos clases de triángulo, rectángulo isósceles y rectángulo escaleno, como figuras fundamentales y originarias para formar los cuatro elementos. Al elemento *tierra* dio el Demiurgo figura de cubo, compuesto por la unión de cuatro triángulos isósceles en un cuadrilátero y de seis cuadriláteros en una figura sólida regular. Tiene seis superficies, ocho ángulos y veinticuatro triángulos fundamentales [48]. La tierra no se transforma en ninguno de los demás elementos, mientras que los demás, el *aire*, el *agua* y el *fuego*, se componen de triángulos escalenos, que resultan de dividir en dos un triángulo equilátero, y pueden transformarse entre sí. El *fuego* se compone de tetraedros y

[42] *Timeo* 91d-92e.
[43] Esta degradación de las especies no tiene sentido biológico, sino moral.
[44] *Timeo* 39e-40e.
[45] ἰλλομένην (40bc).
[46] εἴδεσι τὲ καὶ ἀριθμοῖς, (53b).
[47] *Timeo* 56c.
[48] *Timeo* 54e.

resulta de la unión de seis triángulos rectángulos escalenos, que constituyen un triángulo equilátero, y de la combinación de cuatro triángulos de éstos en una figura sólida [49]. Tiene cuatro superficies, cuatro ángulos y veinticuatro triángulos elementales. El *aire* se compone de octaedros, uniendo ocho triángulos equiláteros. Tiene ocho superficies, seis ángulos y cuarenta y ocho triángulos elementales [50]. Por último, el *agua* se compone de icosaedros, resultantes de la unión de veinte triángulos equiláteros con veinte superficies, doce ángulos y ciento veinte triángulos elementales.

De la figura de los distintos elementos provienen sus propiedades y afinidades mutuas, así como las impresiones que causan en nuestros sentidos. Pueden transformarse entre sí: «el agua, dividida por el fuego o por el aire, al volverse a recomponer, puede dar o un corpúsculo de fuego o dos corpúsculos de aire. El aire, al disolverse, da origen a dos corpúsculos de fuego», etc., y viceversa [51].

f) *Optimismo universal.*—A cada paso repite Platón en el *Timeo* frases en que expresa su convicción de que la obra realizada por el Demiurgo es la más perfecta y la más hermosa que era posible ejecutar. «Así nació el Mundo, viviente visible, que contiene todos los vivientes visibles, dios sensible formado a semejanza del Dios inteligible, grandísimo, buenísimo, bellísimo y perfectísimo» [52].

4. **Antropología.**—a) *Desarrollo de la Psicología platónica.*—Platón experimenta vivamente la dificultad de hacer una descripción directa de la naturaleza del alma, ya que solamente podemos percibirla por sus operaciones. De aquí proviene su recurso a los «mitos», no en cuanto que considere su doctrina como pura fantasía, sino como medio de expresión de realidades que no es posible aprehender directamente ni por los sentidos ni por la inteligencia [53].

La Antropología de Platón tiene un carácter más ético que científico. Con ella trata de explicar el conflicto interior experimentado por el hombre y la lucha entre las tendencias opuestas que se manifiestan en su vida. En este sentido deben interpretarse el concepto tripartito del alma en el *República* y en el *Timeo*, el mito del auriga del *Fedro* [54], así como la composición del alma resultante de la mezcla de lo *Idéntico* con lo *Diverso* en el *Timeo* [55]. El doble movimiento de los dos círculos

49 *Timeo* 55a.
50 *Timeo* 55a.
51 *Timeo* 56de.
52 *Timeo* 30ab.
53 *Fedro* 246a.
54 *Fedro* 246ab.247b.248ab.253c.
55 *Timeo* 53ab. El carácter moral de la psicología platónica aparece cla-

de lo *Idéntico* (exterior) y de lo *Diverso* (interior) sirven para explicar la rectitud y el desorden del pensamiento, así como la docilidad y la rebeldía en la conducta moral [56].

El concepto platónico del alma, en cuanto a su origen, su naturaleza, su simplicidad, el motivo de su unión con el cuerpo y su inmortalidad, sufre una evolución con notables variantes, que se aprecia sobre todo a lo largo de los diálogos *Fedón, República, Fedro* y *Timeo*. Su Psicología es una combinación de las creencias en el origen celeste de las almas, la preexistencia y la transmigración, procedentes de los órficos, de Píndaro y de los pitagóricos, con su teoría de las Ideas, el innatismo y la reminiscencia.

Platón tuvo siempre un concepto elevadísimo del alma, como una entidad inmaterial distinta y contrapuesta al cuerpo. Ya en el *Alcibíades* I aparece como lo principal del hombre, de suerte que puede decirse que «el hombre es su alma» [57]. «De todas cuantas cosas tiene el hombre, su alma es la más próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera» [58].

Platón consideró siempre el alma como una entidad inmaterial distinta del cuerpo. En el *Fedón* rechaza la tesis materialista de algunos pitagóricos (Simmias) que la consideraban simplemente como un resultado de la *krasis* entre los elementos corporales, a la manera como la armonía resulta de las cuerdas de la lira [59]. Lejos de ser el alma un resultado de la vida del cuerpo, es el principio de su movimiento y de su vida. No sólo son realidades distintas, sino contrarias. El alma es simple, única (μονοειδές), e inmortal, mientras que el cuerpo es un conglomerado de muchos elementos, que se disuelven en la muerte. Lo propio del alma es el *pensamiento*, por el cual se pone en relación con las realidades inteligibles, a diferencia del cuerpo, al cual corresponde la sensación [60]. Platón se esfuerza por poner de manifiesto el parentesco, la afinidad, o la connaturalidad (συγγενεία) del alma con las realidades ideales del mundo superior. El alma es una realidad concreta, invisible, que participa de la Idea de Vida [61]. En esa connatu-

ramente en el discurso del Demiurgo a las almas *(Timeo* 41d). Cf. *Timeo* 76d.77b.90a.

[56] En el *República* (588b) compara el hombre a un ser monstruoso, en que están mezclados un animal feroz, otro animal pacífico y un monstruo de mil cabezas.

[57] *Alcib.* I 130a; *Fedro* 247c.

[58] πάντων γὰρ αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοὺς ψυχὴ θειότατον, οἰκειότατον, *(Leyes* 726a.959ab).

[59] *Fedón* 85e.86d.93c.95a; *Leyes* 892.896.

[60] *Fedón* 76c.78cd.79de.80b.83e.

[61] ζωῆς εἶδος *(Fedón* 105a-106e).—En el *Fedón* aparece el parentesco

ralidad apoya Platón todas sus tesis fundamentales: la preexistencia del alma respecto del cuerpo, su inmortalidad, el conocimiento previo de las Ideas y su conservación por la reminiscencia [62].

En cuanto a su origen, en el *Fedón* no menciona la creación, sino que parece admitir su eternidad. Tampoco aparece todavía la causa de su unión al cuerpo, si bien sus relaciones no son naturales, sino violentas. Mientras el alma está unida al cuerpo parece ebria (79c), aspira a separarse de él y tiende irresistiblemente hacia el bien y la verdad que se hallan en el mundo ideal. De aquí proviene el concepto peyorativo que Platón tiene del cuerpo, y la necesidad del ascetismo para sujetarlo a la dirección el alma.

En el *República* mantiene Platón su concepto del alma como entidad espiritual, de naturaleza divina [63], connatural a las realidades del mundo superior: «allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe» [64]. Como causa de su encarnación alude ya a un pecado, aunque sin concretar en qué consistió, en castigo del cual es condenada a descender a la tierra y a ser encerrada sucesivamente en cuerpos materiales, hasta que logra su purificación y la expiación perfecta de su crimen [65]. El número de almas no aumenta ni disminuye [66].

Aparece la división del alma en tres partes, o al menos con tres funciones distintas: la primera la *racional* (λόγος, λογιστικόν), la segunda la *irascible* (θυμός, θυμοειδές), y la tercera la *concupiscible* (τὸ ἐπιθυμητικόν) [67]. Platón declara haber llegado a este concepto del alma por analogía con las tres clases en que se divide la sociedad [68]. No obstante, en el *República* no mantiene firmemente el concepto de la triplicidad del alma, ya que al final esa diversidad se relaciona simplemente con su unión con el cuerpo [69].

El *Fedro* marca un avance muy importante en la Psicología platónica. Describe el alma como inmaterial, invisible, intangible, imperceptible a los sentidos, «existe realmente sin color,

del alma con las Ideas (συγγενὲς οὖσα αὐτοῦ), en el cual trata Platón de apoyar su inmortalidad. En el *Timeo* la connaturalidad es con el Demiurgo.

62 *Fedón* 80d; *Leyes* 895-896b.

63 τὰ ὑπὸ τῷ θείω *(Rep.* 589d).

64 συγγενὲς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῳ ἀεὶ ὄντι, *(Rep.* 611e.490b).

65 *Rep.* 489d.613a.617d; *Timeo* 42ad.

66 «Siendo inmortales e ingenerables las almas, su número permanece siempre idéntico» *(Rep.* 611).

67 *Rep.* 608d.611c.612a.

68 *Rep.* 363d.435bc.439d.440ce.441c.536ab.

69 La compara con el dios marino Glauco, cuyo cuerpo aparece cubierto de algas, conchas y piedrecillas (611b).

sin forma, intangible, siendo sólo visible a la inteligencia»[70]. Al alma cósmica le aplica los mismos caracteres que en el *Fedón* atribuye a la divinidad[71]. El alma se mueve a sí misma y es el principio del movimiento del cuerpo[72].

Las almas son eternas e inmortales como los dioses. Pero aunque son inferiores a éstos, su naturaleza es semejante a la divina y originariamente figuraban en el séquito de la magna procesión que, guiada por Zeus, circula por los cielos, llegando periódicamente a los últimos confines del Universo, desde donde pueden contemplar las Ideas. Los dioses, los demonios y las almas van en sus carros, tirados por caballos alados. Pero mientras que los caballos de los dioses son excelentes, los de los carros de las almas uno es blanco, bueno y noble, pero el otro es negro e indómito. El auriga se esfuerza por armonizarlos en sus movimientos. El caballo blanco obedece con docilidad, pero el negro se rebela y se resiste a su dirección y es causa de que el alma caiga de su estado feliz y sea castigada a encarnarse en un cuerpo material y mortal[73].

Así, pues, en el *Fedro* la unión del alma con el cuerpo se presenta como castigo de un pecado y como un medio de expiación. Está unida al cuerpo accidentalmente, como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o el caballero al caballo[74]. Por lo tanto, su estado de unión al cuerpo es violento y tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo[75].

No es difícil identificar el cochero con el alma racional, y a los caballos blanco y negro con las almas irascible y concupiscible del *República*, con lo que tenemos ya consolidada en Platón la división tripartita del alma. Sólo son simples las Ideas. Todas las almas, las de los dioses, las de los demonios y las humanas, son compuestas.

La división tripartita del alma reaparece en el *Timeo*, relacionada con la anatomía corporal, asignando un lugar distinto

[70] *Fedro* 247c.

[71] τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδυαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαυτῶς καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ, ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν (*Fedón* 80b).

[72] ἀρχὴ κινήσεως (*Fedro* 245c-246b).—τὴν δυναμένην αὐτὴν κινεῖν κίνησιν (*Leyes* 896a).

[73] *Fedro* 246ab ss; 253c-e. Quizá pudiera relacionarse la procesión celeste de las almas con el mito egipcio en que las almas siguen en su barco el curso del sol.

[74] *Fedro* 246a.247c; *Alcib.* I 129e.

[75] Cf. *Timeo* 44a; *Rep.* 436a.439e.444b; *Gorgias* 493a; *Cratilo* 400bc. Este concepto de la unión extrínseca y accidental del alma con el cuerpo aparece claramente en esta frase de San Agustín: «Homo anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore» (*De mor. Ecclesiae cath.* I 27).

a cada una. La primera es el alma *racional* (νοῦς, λόγος, λογιστικόν, διανοητικόν) creada directamente por el Demiurgo [76], que está alojada en el cerebro y tiene por misión dirigir las operaciones superiores del hombre. Es de naturaleza «divina» [77], inmortal [78], y por ella se pone el hombre en comunicación con el mundo ideal [79]. La segunda es el alma *pasional*, *irascible* (θυμός, θυμοειδές, ὀργή), que fue creada por los dioses inferiores [80]. Reside en el tórax y está separada de la superior por medio del cuello, pero unida a él por medio de la medula espinal y transmite sus órdenes a través de las venas. Es la fuente de las pasiones nobles y generosas. Pero es inseparable del cuerpo y perece con él en el momento de la muerte [81]. La tercera es el alma *concupiscible* (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἀλόγιστον), apetitiva, que reside en el abdomen. Está separada de la pasional por el diafragma, pero se relaciona con la racional por medio del hígado, en cuya superficie brillante se reflejan las imágenes producidas por el alma superior. De ella provienen los apetitos groseros y las pasiones inferiores, y es también mortal [82].

La composición del alma aparece claramente en el *Timeo*. El Alma cósmica está compuesta de la mezcla de los tres géneros supremos: lo *Idéntico*, lo *Diverso* y la *Esencia*. Las almas inferiores de los dioses, los demonios y los hombres fueron formadas de los residuos sobrantes de la mezcla.

En el *Timeo* atenúa un poco Platón el concepto pesimista del cuerpo y de su unión con el alma. La primera encarnación de las almas es natural e igual para todas. Todas son encerradas primeramente en un cuerpo de hombre. Pero, si no han vivido rectamente, vuelven a reencarnarse, primero en un cuerpo de mujer, y después de animales, aves, cuadrúpedos, reptiles, gusanos, peces y moluscos [83]. Pero el cuerpo es de suyo el

76 *Timeo* 44a.69c.70a.72ed.—En el *Filebo* parece sugerir que las almas proceden del Alma universal: «¿De dónde habría tomado nuestro cuerpo su alma si el cuerpo del Universo no estuviera animado?»

77 θεῖον (*Timeo* 41cd.69d.72d).

78 ἀρχὴ ψυχῆς, ἀθάνατος (*Timeo* 69c.80d; *Rep.* 608d).

79 En el *Timeo* desaparece la «reminiscencia». Pero el Demiurgo, al crear las almas y unirlas al cuerpo, les intima las leyes fatales (41d-42d).

80 *Timeo* 41c.42e.69b.

81 *Timeo* 69c.70b.71b.73a.

82 *Timeo* 71b; *Rep.* 436a. No obstante la distinción que Platón establece entre alma y cuerpo, no por eso desconoce su mutuo influjo. En el *República* (439d) hace notar la influencia que tienen en el alma los defectos corporales hereditarios. Asimismo prohíbe ciertos tipos de música como perjudiciales para la virtud.

83 *Timeo* 91d-92e.

vehículo del alma (ὄχημα), y mantiene con ella un equilibrio y una armonía perfectos: «No hay mayor simetría ni disimetría que la del alma con su propio cuerpo» [84].

Hay un número fijo de almas, que no puede aumentar ni disminuir. Dios, al organizar el Universo, creó las almas, en número igual al de los astros errantes o planetas, asignando una a cada uno. «Aquel que haya dirigido el curso de su vida en conformidad con las directivas del astro que le fue señalado, alcanzará al morir una vida dichosa» [85]. El alma no pertenece al mundo terrestre, sino al celeste, al cual tiende a volver. Este concepto constituye la base de la teoría platónica de la virtud, que señala el retorno a la contemplación del mundo superior de las Ideas como fin trascendente de la vida del hombre.

b) *La inmortalidad del alma.*—Platón tuvo siempre un profundo sentimiento de la inmortalidad del alma y de la existencia de otra vida más allá de la muerte. Aunque reconoce que sus pruebas no constituyen demostraciones rigurosas, sino hipótesis, creencias, verosimilitudes bastante fundadas, no obstante, su misma insistencia en buscar argumentos para justificar su creencia en el más allá, revela una profunda convicción de la existencia de una vida después de la muerte [86].

Platón concibe la inmortalidad como verdaderamente personal, con la subsistencia del alma, que conserva sus operaciones individuales propias. El destino futuro del hombre depende de su buena o mala conducta durante su vida en el mundo. Pero solamente es inmortal el alma racional. Las almas inferiores se corrompen con el cuerpo, pues no son necesarias, ya que el alma después de la muerte carece de funciones sensitivas y vegetativas [87].

En la *Apología* aparece un concepto vago de la supervivencia, que responde probablemente al pensamiento de Sócrates, pero que no es compartido por Platón [88]. En el *Gorgias* el alma es el sujeto de la justicia y debe, por lo tanto, perdurar para siempre, a fin de que se restablezca la ecuación entre virtud y felicidad [89].

En el *Fedón* aborda expresamente el problema, acumulando

84 *Timeo* 87d.
85 *Timeo* 41-42.
86 καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος (*Fedón* 69b.114d).
87 *Timeo* 69c.
88 *Apol.* 40c-41c.
89 *Gorgias* 525ad.526de.527b. Nótese la similitud con el argumento kantiano de la inmortalidad.

razones para demostrar la inmortalidad del alma, justificando así la tranquilidad del filósofo ante la muerte:

1.º *Por la sucesión cíclica de las cosas contrarias.*—Los contrarios se suceden alternativamente. De lo pequeño se hace lo grande (crecer) y de lo grande lo pequeño (disminuir). El sueño sucede a la vigilia, y la vigilia al sueño; la descomposición a la composición, el frío al calor. Ahora bien, vida y muerte son cosas contrarias. Es claro que a la vida sigue la muerte. Por lo tanto, a la muerte debe suceder la vida, realizándose de esta manera la rueda de las generaciones: de los vivos se hacen los muertos, y de los muertos los vivos; los vivos nacen de los muertos, y los muertos de los vivos [90].

2.º *Por la reminiscencia.*—Experimentamos el hecho de la reminiscencia. Ahora bien, para recordar es preciso haber aprendido antes lo que se recuerda. Por consiguiente, como las cosas que recordamos no podemos haberlas aprendido después de nacer, debemos haberlas aprendido antes. Luego el alma ha preexistido al cuerpo, y, por lo tanto, es natural que le sobreviva después de la muerte [91].

3.º *Por la simplicidad del alma y su afinidad con las Ideas.* Las cosas simples siempre se mantienen inmutables, mientras que las compuestas cambian sin cesar. En el compuesto humano distinguimos el alma y el cuerpo, cada uno de ellos con propiedades muy distintas. Hay dos clases de seres: unos (las Ideas) invisibles, puros, simples, inmutables, imperecederos, siempre idénticos consigo mismos; y otros, visibles, compuestos, mudables, siempre en perpetuo cambio. El cuerpo, indudablemente, tiene afinidad con estos segundos. Pero el alma, aun cuando está unida al cuerpo, tiende de suyo hacia las realidades superiores invisibles, divinas e inmortales. Esto es un indicio de que el alma pertenece a la clase superior de seres y que, por lo tanto, es simple e inmortal como ellos [92].

4.º *Por la participación de la Idea de vida.*—Las cosas particulares del mundo sensible tienen existencia y realidad en cuanto que participan de las Ideas. Pero cada cosa no puede participar a la vez de Ideas contrarias entre sí, por ejemplo, de lo par y lo impar, de lo cálido y lo frío. Ahora bien, Vida y Muerte son cosas contrarias. Por lo tanto, si el alma participa de la Idea de vida, esa participación excluye la contraria, que

[90] *Fedón* 70d-72e. Compárese con Heráclito (DIELS, B78). En el *Banquete* aparece el ciclo órfico de las generaciones: vivir, morir, estar muerto, renacer, etc.

[91] *Fedón* 72e-77d; *Menón* 81a-86c; *Teeteto* 150b-151c.

[92] *Fedón* 78b-80d.

es la de la Idea de muerte. Por consiguiente, el alma es inmortal [93].

En el *República* aparece en varios lugares el tema de la inmortalidad (498d). «¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad?» (608d). Y a continuación formula un nuevo argumento: «Lo malo es lo que disuelve y destruye; lo bueno, lo que preserva y aprovecha». Cada cosa tiene sus propios bienes y males, que le son connaturales. El mal propio del alma son los vicios, la injusticia, el desenfreno, la cobardía, etc., los cuales, aunque la hacen perversa, no la destruyen totalmente. Pero la muerte no puede tampoco destruirla, porque nada puede ser destruido sino por su mal propio, y la muerte no es el mal propio del alma, sino del cuerpo, pues no la hace más injusta. Por consiguiente, si el alma no puede ser destruida ni por su mal propio ni por el mal extraño, hay que concluir que existirá siempre [94].

En el *Fedro* llega a la misma conclusión, considerando el alma como eterna, por ser principio del movimiento (ἀρχὴ κινήσεως). Un principio no puede haber tenido comienzo ni haber sido engendrado. El alma mueve al cuerpo y no es movida por nadie, sino que se mueve a sí misma. Pero siendo eterno su movimiento, no ha tenido principio, ni es corruptible, y, por lo tanto, tampoco tendrá fin [95].

El *Timeo* modifica un poco el concepto de inmortalidad. Las almas no son eternas, como las Ideas y como el Demiurgo. Tampoco son simples, sino compuestas, y, por lo tanto, no les corresponde la inmortalidad por su propia naturaleza. Pero el Demiurgo, al crear los dioses inferiores y las almas, les dotó del carácter de la inmortalidad. Siendo bueno, no puede consentir que perezcan sus obras más hermosas. Pero sólo es imperecedera el alma superior, creada directamente por el Demiurgo, y que retorna después de la muerte a su astro correspondiente, mientras que el θυμός y el ἐπιθυμητικόν son corruptibles. El retorno al estado primitivo feliz se consigue obrando bien en conformidad con lo divino que habita en nosotros [96].

Platón tiene un sentido vivísimo de la Justicia. Los malos deben expiar sus culpas, y los buenos recibir el premio por

93 *Fedón* 105b-107a; *Leyes* 904d.

94 *Rep.* 608d-611a.

95 ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον (*Fedro* 246a); τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον 245c. Aunque en estos pasajes Platón se refiere más bien al Alma cósmica.—La misma prueba reaparece en el *Timeo* (36e-37b.44ab.90cd) y en las *Leyes* (894e-895c.896ab.904ab).

96 ἐν ἡμῖν θείῳ (*Timeo* 90c).

sus virtudes. Este sentimiento le hace reclamar una sanción ultraterrena, y, por lo tanto, la supervivencia de las almas.

5. **Escatología y sanciones.**—El carácter moral de la filosofía platónica se refleja en su preocupación por penetrar en el misterio de la vida de ultratumba y en la suerte que espera a las almas más allá de la muerte. Platón abriga una convicción profunda en la existencia de otro mundo ultraterreno, y para expresarla utiliza las tradiciones de la mitología griega, acomodándolas a sus propósitos.

En la *Apología* Sócrates se despide de los jueces que le han sido favorables, antes de partir para la región del Hades, donde reina la verdadera justicia, administrada por jueces rectos, y donde podrá proseguir sus conversaciones con los espíritus de los justos, sin temor de ser condenado a muerte [97].

En el *Critón* el más allá es concebido como el reino donde rigen las leyes perfectas [98].

El *Gorgias*, el *Fedón* y el *República* ofrecen tres fases distintas y complementarias de un mismo mito, que comprende un ciclo escatológico completo. En el *Gorgias*, preocupado Platón por la realización de la justicia perfecta, imposible de lograr sobre la tierra, alude al Hades, donde las almas se presentan desnudas de sus cuerpos y comparecen ante el tribunal de Eaco, Radamanto y Minos, dioses infernales, hijos de Zeus, que administran la justicia sentados en la bifurcación de donde arrancan los dos caminos, el que lleva a las Islas Afortunadas, destino de las almas justas, y el que conduce al Tártaro, lugar de tormentos y de expiación reservado a los malvados. De esta manera la justicia aparece como útil, no sólo en esta vida, sino también después de la muerte [99].

En el *Fedón* se continúa el mismo mito [100], haciendo una descripción detallada de la topografía de las regiones destinadas a morada de los muertos. Existen tres tierras o regiones concéntricas: la primera, que es absolutamente pura y no puede ser percibida por nuestros sentidos, envuelve por completo a la Tierra en que habitan los hombres mortales, y está rodeada por el éter, en que se mueven los astros. Se divide en doce sectores, a cada uno de los cuales corresponde un color diferente. Es una región bellísima, llena de arboledas y poblada de animales mucho más hermosos que los terrestres. En ella, además de lo que pudiéramos llamar continente, envuelto en

97 *Apol.* 40c-41c.
98 *Critón* 54a-55e.
99 *Gorgias* 479ce.523a-526c; *Carta* VII 335a.
100 *Fedón* 107d-114c; *Banquete* 204a.

el éter, se hallan las Islas Afortunadas. Esta región constituye el paraíso, donde, en compañía de los dioses, habitan las almas de los justos que se han conducido rectamente durante su vida sobre la tierra.

Debajo de esa región está nuestra Tierra, esférica e inmóvil, de la cual solamente conocemos una pequeña parte: desde el Phase (mar Negro) hasta las columnas de Hércules (109b).

Dentro de las concavidades de la Tierra se abren profundos abismos (χάσμα), por los cuales corren cinco grandes ríos: el Tártaro, que es el más profundo y llega hasta el centro de la Tierra; el Océano, que es el más exterior; el Aqueronte, que en un remanso forma la laguna Aquerusia; el Periflégeton, formado de fuego derretido, y el Cocito, de aguas frigidísimas.

Esta geografía subterránea es el escenario donde se realiza el juicio de los dioses infernales. Los muertos llegan al lugar del tribunal conducidos por su propio Genio (107d). Las almas de filósofos que han vivido conforme a la justicia y a la virtud, y se han purificado por completo durante su vida terrestre, son conducidas inmediatamente a la región etérea, para disfrutar de una existencia feliz en compañía de los dioses. Las almas mediocres, que no han tenido grandes vicios ni virtudes, y que han llevado una vida vulgar, son embarcadas en el río Aqueronte y conducidas a la laguna Aquerusia, especie de purgatorio temporal en que expían sus pecados a la vez que reciben el premio de sus buenas obras. De aquí vuelven a la Tierra a reencarnarse nuevamente en cuerpos mortales. Los grandes criminales entran en el Periflégeton y en el Cocito, y al pasar junto a la laguna Aquerusia imploran a voces el perdón de sus víctimas. Los que lo consiguen son llevados a esa misma laguna para expiar temporalmente sus pecados y volver a reencarnarse de nuevo. Los que no lo logran son precipitados en el Tártaro hirviente, de donde ya no vuelven a salir jamás (112d-114d).

Complemento de los dos anteriores es el mito de Er el Panfilio con que termina el *República*. Ofrece una topografía un poco diferente de las regiones celestes, y presenta las almas en el momento de retornar a la Tierra, terminado el período de mil años, eligiendo ellas mismas el género de vida que desean en su reencarnación. La elección se hace en presencia de las Parcas: Clotos, Láquesis y Atropos, que enhebran el hilo de sus existencias en el huso de la Necesidad, eje diamantino que atraviesa todo el Cosmos. Antes de volver a la Tierra beben en la llanura ardiente de Lethe las aguas del arroyo Ameles, con lo cual pierden la memoria de sus vidas anteriores. En

este pasaje trata Platón de eximir a la Divinidad de toda culpa en el destino humano, que es elegido libremente por cada una de las almas [101].

En el *Fedro* [102] describe Platón un nuevo mito, en que presenta las almas «mortales» e inmortales viajando por los cielos en una procesión circular compuesta por once secciones, presididas por otros tantos dioses astrales, bajo la dirección general de Zeus. Cada alma viaja en un carro tirado por dos caballos alados y guiado por un cochero. Los caballos de los dioses son iguales, nobles y de buena raza. En cambio, los de las almas «mortales» son diferentes, uno bueno y noble y el otro negro y rebelde. En esa procesión circular los dioses, y con ellos algunas almas, llegan periódicamente a la cumbre de los cielos, y desde allí contemplan el mundo exterior de las Ideas. Pero muchas de las almas «mortales» sucumben en su anhelo por llegar a la altura, sin poder alcanzar la contemplación de las realidades superiores. Las que caen no paran hasta llegar a la Tierra (246c-248c), donde son encarnadas en cuerpos materiales. Las que han logrado ver el mundo de las Ideas siguen en el cortejo celestial por otros mil años (248c). En las que caen a la Tierra hay diferencias, conforme al grado en que hayan podido contemplar las realidades ultramundanas. Ellas mismas eligen el cuerpo en que se ha de encarnar. Hay nueve grados; el primero es el de las que han visto algo más, las cuales se encarnan en filósofos, en amantes de la belleza, en músicos o en maestros de amor; otras en un rey justo amante de las leyes; otras en políticos, administradores o financieros, otras en maestros de gimnasia o en médicos; otras en adivinos; otras en poetas, pintores e imitadores; otras en artesanos o labradores; otras en sofistas y demagogos; y otras, finalmente, en tiranos, que representan el último peldaño de la degradación (248b).

Después de encarnadas, las almas comienzan una nueva existencia sobre la tierra (248e), al fin de la cual son nuevamente sometidas a un juicio, cuyo resultado depende de la conducta que hayan observado. Las que hayan vivido conforme a la virtud y a la justicia vuelven a recuperar sus alas y se remontan al cielo, donde permanecen por espacio de mil años, y vuelven a encarnarse nuevamente por tres veces consecutivas en tres milenios (256b). Las que hayan observado mala

101 *Rep.* 614b-621b. Los dioses no predestinan a las almas, y, por tanto, no son responsables de su mala conducta. Cada una de ellas elige libremente el modo de vida que desea tener en su existencia sobre la tierra. Pero, una vez hecha la elección, es irrevocable. Cf. *Rep.* 617e-621c.

102 *Fedro* 246a ss.

ducta y no se hayan purificado son condenadas a permane- mil años en el Hades, sufriendo penas conformes a sus ɔas y vuelven a repetir la rueda de las reencarnaciones. ιguna podrá recuperar su estado primitivo antes de diez años.

La primera encarnación se realiza siempre en cuerpos de nbres; pero, en conformidad con su conducta, las encarna- nes sucesivas se verifican en cuerpos de mujeres o de ani- les. De esta manera trata de explicar Platón el hecho de : los animales tengan alma, con una especie de evolución ı inversa, por degradación.

Tanto en el *Fedro* como en el *Timeo* la transmigración de las ıas tiende a sustituir como sanción inmanente el concepto las penas infernales descrito en los diálogos anteriores [103].

En las *Leyes* perdura el concepto de sanción más allá de :a vida. Las almas que hayan vivido en el vicio habitarán un ȝar conforme a su estado [104]. En cuanto al destino de las .e hayan vivido virtuosamente, lo sitúa indeterminadamente un *lugar santo*.

CAPITULO XVII

Etica

1. **El Sumo Bien.**—«Todos los hombres aspiran a la licidad» [1]. Pero ¿en qué consiste y dónde se encuentra el ob- to capaz de hacer feliz al hombre?

El tema del Sumo Bien, tal como se debatía en el círculo ɔcrático, se refleja en los diálogos tempranos (*Gorgias*, *Pro- ígoras*, *República* I), que reproducen las controversias sobre ι primacía entre las dos clases de vida, la entregada al placer ἡδονή) y la consagrada a la sabiduría (φρόνησις) y a la práctica .e la virtud (ἀρητή). De la imprecisión de las doctrinas socrá- icas se habían derivado dos escuelas antitéticas: la hedonista le Aristipo, que ponía como Sumo Bien el placer, y la cínica lerivada de Antístenes, que lo rechazaba y ponía la felicidad :n la práctica de la virtud por sí misma [2]. En el *Gorgias* presen- :a Platón a Calicles, proclamando como ideal de la vida la ːuerza, el poder, el desenfreno y el libertinaje [3]. Una actitud

[103] *Timeo* 41d-42d.90ac-91d.92c.

[104] *Leyes* 914d.

[1] πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν (*Eutidemo* 278e.282d).

[2] *Rep.* 506b-e.

[3] *Gorgias* 482c.484a.491e-492c.

semejante personifica Trasímaco en el libro primero del *República*[4]. El mismo Sócrates aparece en el *Protágoras* defendiendo un hedonismo moderado.

Platón no aceptó nunca la doctrina hedonista como ideal de la vida. En el *Fedón* su aspiración a una existencia feliz después de la muerte le hace inclinarse hacia el ascetismo y la mortificación. En el *República* condena enérgicamente la vida entregada al placer, y propone un ideal basado en la virtud y en el cultivo de la sabiduría[5].

2. **La escala de bienes en el «Filebo».**—La controversia acerca de las «dos vidas» reaparece tardíamente en el *Filebo*, respondiendo probablemente a las actitudes contrapuestas dentro de la Academia, la hedonista de Eudoxo, que defendía el placer como sumo bien del hombre, y la ascética de Espeusipo, que lo rechazaba totalmente. Platón adopta una posición intermedia, equilibrada, que pudiéramos llamar conciliatoria, en la cual su madurez le inspira una solución en que, sin condenar el placer, trata de regularlo y someterlo a la medida de la razón. Pero, aun cuando plantea la cuestión en general, preguntando en qué consiste el Sumo Bien, y atribuyéndole como propiedad fundamental la *suficiencia* (αὐτάρκεια) para asegurar la felicidad del hombre con su posesión, sin embargo, el *Filebo* no expresa el pensamiento completo de Platón, sino sólo una respuesta circunstancial a la controversia surgida entre sus discípulos en torno a la cuestión concreta del bien del hombre en la presente vida.

En el diálogo entran como interlocutores, por una parte, Sócrates, que representa la vida conforme a la sabiduría, y por otra, Protarco y Filebo, que defienden la vida según el placer. Platón excluye terminantemente como Sumo Bien el puro placer sensible (ἡδονή), porque es inestable e insuficiente y solamente puede considerarse como bien particular de la parte más baja del hombre. Una vida totalmente entregada al placer no podría llamarse humana, sino animal, porque el hombre, además de cuerpo material, tiene también un alma inteligente[6].

Pero el hombre no es tampoco una inteligencia pura, sino que consta de un alma unida a un cuerpo material. Por lo tanto, el Sumo Bien no puede consistir en la sabiduría pura (φρόνησις) porque no sería el bien del hombre completo. « ¿Quién de vosotros querría vivir poseyendo toda la sabiduría,

[4] *Rep.* 336b.

[5] *Rep.* 586a-c.505c. Es impresionante la descripción que hace Platón de la vida de los que buscan tan sólo los placeres sensibles.

[6] *Filebo* 19ab.

toda la inteligencia, toda la ciencia y toda la memoria que es posible tener; pero a condición de no experimentar ningún placer, pequeño ni grande, ni ningún dolor...?»

El bien del hombre consistirá en una mezcla proporcionada de ambas cosas, en una *vida mixta* (μικτὸς βίος), alimentada por dos fuentes: «la del placer, que puede compararse a una fuente de miel, y la de la sabiduría, de la cual brota un agua pura y saludable» [7]. En la mezcla deberá entrar toda el agua (φρόνησις), pero no toda la miel (ἡδονή). Para purificar el placer y dosificar la proporción en que deberá entrar en la vida feliz, establece Platón una escala de bienes, conforme a la triple norma de la *medida*, la *verdad* y la *belleza*, que en la mentalidad griega son las notas esenciales del Bien. Los cinco grados resultantes de la escala son los siguientes:

1.º La medida (μέτρον), la moderación (μέτριον), lo conveniente (καίριον).

2.º La proporción (σύμμετρον), la belleza (καλόν), la perfección (τέλεον καὶ ἱκανόν).

3.º La mente (νοῦς) y la inteligencia (φρόνησις).

4.º Las ciencias (ἐπιστήμη), las artes (τέχναι) y las opiniones rectas (δόξαι ὀρθαί).

5.º Los placeres puros, sin mezcla de dolor (ἡδόναι ἀλύποι, καθαραί) [8].

De esta manera se evitarán tanto las exageraciones del hedonismo como la rigidez del intelectualismo. Y así el placer, procedente del ἄπειρον, medido por la moderación y mezclado con la sabiduría, resulta proporcionado, bello y verdadero, y constituye el bien y la felicidad de que el hombre es capaz en este mundo.

Pero con la doctrina expuesta en el *Filebo* no queda completo el ideal platónico de la felicidad humana. La cuestión del Sumo Bien no se aborda en absoluto, sino en concreto, y en particular, teniendo en cuenta la constitución compuesta de la naturaleza humana y las condiciones de la presente vida. «Nuestra ciencia sería ridícula si sólo estuviera absorta en las cosas divinas». El diálogo queda abierto, pendiente de una cuestión, que no se enuncia, y que Sócrates tampoco termina de aclarar. El *Filebo* representa solamente la actitud de Platón contra lo que pudiéramos llamar heraclitismo moral, buscando una norma fija, de carácter matemático, para regir la conducta del hombre en la presente vida. La mezcla dosificada de placer y sabiduría, armonizados en la vida virtuosa, darán por resultado la felicidad de que el hombre es capaz en este mundo.

[7] *Filebo* 61c.

[8] *Filebo* 66a-d.

3. **El Bien en sí y las Ideas.**—Para completar el pensamiento de Platón sobre el Sumo Bien hay que acudir a su teoría de las Ideas, las cuales constituyen la realidad suprema y el bien absoluto, no sólo en sí mismas, sino también para el hombre. Con esa teoría dispone Platón de una norma fija, objetiva y trascendente, no sólo para dar respuesta al problema del Ser, de la Verdad y de la Ciencia, sino también para determinar el sentido práctico de la conducta humana. La ciencia tiene por objeto el Ser inmutable, por encima de toda contingencia y de toda limitación, y ese Ser constituye a la vez el Bien absoluto, al cual tiende la vida virtuosa y en el cual consiste la felicidad suprema del hombre.

La teoría de las Ideas, consideradas como Bien Supremo, y la creencia en la inmortalidad del alma confieren al platonismo en el aspecto moral una elevación de que carecerá la Etica de Aristóteles. En orden a ese fin se orienta la conducta del hombre, cuya felicidad en esta vida consistirá en la práctica de la virtud y en el cultivo de la Filosofía, sobre todo de su parte más elevada, que es la *Dialéctica*. El sabio que practica la virtud consigue establecer el orden, la armonía y el equilibrio en todo su ser, sometiéndolo a la razón. Con ello alcanza una felicidad interior que nada ni nadie le puede arrebatar. El justo (δίκαιος) conserva su virtud, su libertad y su felicidad incluso en medio de los mayores tormentos. Hasta encerrado en el toro de Fálaris es más feliz que el tirano que lo contempla [9].

Ambas cosas, *Dialéctica* y *Virtud*, aunque por caminos distintos, concurren a un mismo resultado, que es ir desprendiendo al hombre del estorbo de su cuerpo y disponerlo al retorno al estado de contemplación del mundo ideal, en el cual consiste el Sumo Bien [10]. Y aunque la contemplación directa sólo es posible después de la muerte, la vida filosófica conforme a la virtud contribuye a anticiparla en cuanto es posible en esta vida: «Es feliz el que amando el Bien lo hace suyo» [11].

Así, pues, Platón, a diferencia de Aristóteles, abriga la convicción, o por lo menos la esperanza (καλὸς κίνδυνος), de que existe un Bien Supremo y en sí, y lo considera como accesible al hombre, ya que no por posesión ni por unión efectiva, al menos por *contemplación* (ὄψις), directa después de la muerte,

[9] *Rep.* 362a.
[10] *Rep.* 586c.608c.
[11] *Banquete* 204d. κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες.

e imperfecta en este mundo, por medio de la «reminiscencia» y de la *Dialéctica* auxiliada por una vida virtuosa.

4. **La Virtud.**—Al Sumo Bien, en el cual consiste la felicidad del hombre, se llega por la práctica de la virtud (ἀρετή), que Platón considera como la cosa más preciosa del mundo: «Todo cuanto oro hay encima y debajo de la tierra no es bastante para darlo en cambio por la virtud» [12].

Aunque el concepto platónico de virtud queda todavía lejos de la exactitud sistemática que alcanzará en Aristóteles, no obstante, Platón esboza ya muchas ideas fundamentales que después precisará su discípulo [13]. La diversidad de nociones que aparecen en los distintos *Diálogos* se armonizan si se encuadran dentro de un concepto total, que se va aclarando conforme avanza el desarrollo de su pensamiento.

Platón tiene el gran mérito de haber superado el relativismo de los sofistas, volviendo al concepto tradicional que relacionaba la ley, la justicia y la virtud con el ser, es decir, con el orden ontológico, permanente, objetivo y divino que consideraba reinando en el Cosmos [14]. Desde la más remota antigüedad los

[12] πάς γὰρ ὅ τ'ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος (*Leyes* 728a).

[13] Platón concibe la virtud como una actividad propia del alma (*Rep.* I 353de). Su preocupación por la medida (μέτρον) y por hallar el medio geométrico (μέσον) entre los dos extremos de la virtud y del vicio, entre el bien (τὸ ἀγαθόν) y el mal (τὸ κακόν, τὸ αἰσχρόν), preludia la μεσότης aristotélica. La *rectitud* platónica (ὀρθότης) es un anticipo del ὀρθὸς λόγος de Aristóteles (*Etica N.* II 4,1106b,36), expresión que se encuentra ya en Platón (λόγος ὀρθός, *Timeo* 56b). También aparece en Platón la distinción entre κτῆσις (posesión) y ἕξις (hábito) (*Teeteto* 197b), y la doctrina de la virtud como hábito elevado de la pura habilidad técnica a la categoría de cualidad del alma (ἔθος, ἕξις, *Rep.* 444de). De la costumbre proviene la virtud (ἦθος διὰ ἔθος, *Leyes* 792b). La virtud se forma por la costumbre regulada por la ley ((ἔθεσι καὶ ἐπαίνοις καὶ λόγοις, *Leyes* II 663c).

La palabra ἀρετή se empleó mucho tiempo en la literatura griega sin darle un sentido ético. Con ella se expresaba la perfección y la excelencia de alguna cosa, tanto corpórea como espiritual. Homero elogia la ἀρετή del cuerpo (*Iliada* XX 411). Píndaro, la de los pies de los corredores (*Pyth.* X 23). Tucídides, la de la tierra fértil (I 2). Jenofonte, la de los caballos (*Hier.* II 2). Las nociones morales se expresaban más bien con las palabras δίκη, αἰδώς, σωφροσύνη, etc.

A partir de Sócrates la palabra ἀρετή equivale ya á nuestro término *virtud*, con un sentido esencialmente moral. Pero todavía conserva la antigua amplitud. Así, Platón habla de virtudes del cuerpo (ἀρεταὶ σώματος) y virtudes del alma (ἀρεταὶ ψυχῆς). *Gorgias* 479b.499d.504c; *Rep.* 403d. 443d.444de.518d), de virtudes de los ojos y de las orejas (*Rep.* 353b), de los perros y de los caballos (*Rep.* 335b), de la tierra (*Critias* 110e.117b), de las aguas (*Critias* 117a), de un mueble (*Rep.* 601d), de un emplazamiento (*Leyes* 745d). Cf. R. Simetèrre, *La théorie socratique de la vertu-science selon les «Memorables» de Xénophon* p.28 (10).

[14] Jaeger, W., *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos:* Revista de Estudios Políticos 67 (1953) 26.

griegos establecían una relación entre el orden cósmico y el orden jurídico y social. En los poemas de Homero y Hesíodo aparece la Justicia (δίκη) como fundamento del orden divino del Universo. Los presocráticos (Anaximandro, Heráclito, Parménides) trasladaron ese concepto del orden social al orden cósmico, interpretando conforme a él los fenómenos de la naturaleza [15]. Los médicos aplicaron el mismo concepto a la vida orgánica del cuerpo humano: la salud depende de la igualdad proporcional (ἴσον) y de la armonía entre los distintos elementos constitutivos del hombre, y la enfermedad proviene del predominio excesivo (πλεονεξία) de uno sobre los demás.

Uniendo estos conceptos tradicionales a los de Platón sobre el alma, la divinidad y las Ideas subsistentes, tenemos los distintos criterios que utiliza para determinar la naturaleza de la virtud.

a) La virtud como armonía.—En los *Diálogos* tempranos (*Gorgias*, *República* I), la virtud fundamental es la Justicia, que tiene por función introducir la armonía entre los elementos múltiples y contrarios que integran el compuesto humano, unificándolos y sometiéndolos a la razón. «La igualdad geométrica (ἰσότης γεωμετρικὴ) tiene un gran poder entre los dioses y los hombres» [16]. Un concepto semejante aparece en el *Protágoras*: «Toda la vida humana tiene necesidad de ritmo y armonía» [17]. En la *República*, «la virtud es semejante a la armonía musical» [18]. En el *Fedón*, la Filosofía aparece definida como «la más excelente de las músicas» [19]. En el *Filebo*, la virtud aparece esencialmente como medida (μέτρον), proporción (συμμετρία) y armonía (ἁρμονία) [20]. En las *Leyes*, la φρόνησις es συμφονία [21].

Esta armonía individual—y social—es una imitación de la armonía cósmica, regida por una ley universal, conforme a la cual todo está perfectamente medido, regulado y proporcionado: «No se ha hecho el Universo para el hombre, sino que cada hombre ha sido hecho para el Universo, en el cual reina un sublime orden y armonía» [22]. De aquí proviene la gran importancia que Platón concede a la moderación (μηδὲν ἄγαν),

15 Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo* I 25.
16 *Gorgias* 508a.
17 *Protágoras* 324d-326b.
18 *Rep.* 431c.443d.444d.
19 *Fedón* 61a; *Rep.* 548b.411c; *Leyes* 689cd.
20 *Filebo* 19a-d.
21 *Leyes* 689cd.
22 *Leyes* 903c.

a cual se aplica principalmente a las materias propias de la σωφροσύνη [23].

En este sentido tendríamos como norma trascendente de la virtud el orden y la armonía cósmica que rigen todo el Universo, a los cuales debe ajustarse la conducta humana, anticipándose así Platón al concepto que desarrollarán los estoicos.

b) La virtud como salud del alma.—El concepto de orden cósmico que los médicos aplicaron a la interpretación de los fenómenos de la salud (ὑγίεια) y de la enfermedad del cuerpo humano como dependientes de la armonía y proporción entre los diversos elementos: sangre, flema, bilis y cólera, lo aplica Platón al alma. A las «virtudes del cuerpo» que son salud, fuerza y belleza, opone los males (κακίαι), que son enfermedad, debilidad y fealdad. De una manera semejante, la virtud viene a ser la salud del alma, resultando de la armonía la medida y la proporción en la vida humana.

c) La virtud como purificación.—Platón no considera el alma como perteneciente a este mundo. La Tierra no es más que un lugar de tránsito para las almas, que son de naturaleza celeste y semejantes a los dioses, y en algún sentido a las Ideas. Este pensamiento, que domina toda la filosofía de Platón, confiere un profundo sentido moral a su concepto de la vida humana.

En el *Fedón*, dominado por el pensamiento de la supervivencia, la virtud reviste un sentido ascético, catártico y finalista. Su función consiste en reprimir las pasiones inferiores y en purificarse, para ir desprendiendo el alma del cuerpo, preparándola para el retorno al estado feliz primitivo de contemplación de las realidades eternas del mundo ideal. «Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumbrar el alma a dejar la envoltura del cuerpo, para concentrarse en sí misma, a solas consigo» [24].

El carácter finalista de la virtud aparece todavía más claro en el *Fedro*, aunque se atenúa su sentido ascético, prevaleciendo el camino del amor.

d) La virtud como imitación de Dios.—El tema de la asimilación a Dios, considerado como ideal del filósofo y de la vida virtuosa, se repite constantemente en Platón a partir del *Banquete* [25]. En el *Fedro* presenta al filósofo apartándose voluntariamente de los objetos que interesan a los hombres y

[23] *Filebo* 25d-26b. ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται (*Rep.* 431e).
[24] *Fedón* 67c.
[25] *Banquete* 209b-212a.

adhiriéndose a lo divino. La plebe lo considera como loco, pero en realidad se trata de una locura divina, porque está poseído por un Dios [26].

En el *República* propone como ideal de la educación de los guardianes «que sean piadosos y se hagan divinos en cuanto es posible al hombre» [27]. «Porque nunca será abandonado de los dioses el que se afana por hacerse justo y asemejarse a Dios, por la práctica de la virtud, en cuanto es posible a un hombre» [28].

En el *Teeteto* distingue dos clases de hombres: unos divinos y felices y otros vacíos de Dios y miserables. El premio de la vida del filósofo es la felicidad, que consiste en asemejarse al primer ejemplar, mientras que el castigo de los que no quieren imitarlo consiste en vivir su propia vida engañosa. El filósofo debe esforzarse por huir lo más pronto posible del mundo de las apariencias y de la mutación. Esta huida consiste en «asemejarse a Dios en lo posible, haciéndose justo y santo por medio de la sabiduría» [29].

En el *Timeo* describe el alma racional como de naturaleza celeste y divina, creada por el Demiurgo. Su afinidad con el cielo eleva al hombre sobre la tierra y hace que no sea una planta terrestre, sino celeste. El hombre que cultiva el amor de la verdad y de la sabiduría y se ejercita en pensar cosas inmortales y divinas debe participar de la inmortalidad y de la felicidad de Dios. Su vida misma es ya un culto a la divinidad, pues mantiene en su debido estado el principio divino que en él habita. «El que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación». Y una vez lograda esa semejanza, debe permanecer en ella para siempre, como término perfecto de la vida [30].

En las *Leyes*, la virtud aparece como la expresión más perfecta de la religiosidad. «El hombre es el más religioso de los vivientes» [31]. «Dios es la medida de todas las cosas» [32]. Es el «principio, el medio y el fin de todas las cosas, que las envuelve a todas en la bondad de su naturaleza» [33]. Para hacerse amigos

26 *Fedro* 249d. πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος. ἐνθουσιάζων.

27 Θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι καθ'ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε (*Rep.* 383c).

28 εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ (*Rep.* 613a).

29 ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (*Teeteto* 176bd).

30 *Timeo* 90ad; ARISTÓTELES, *Etica a Nicom.* X 7,1177b33ss.

31 *Leyes* 902b.

32 πάντων χρημάτων μέτρον (*Leyes* 716c).

33 *Leyes* 716a.

suyos es preciso asemejarse a él por medio de una conducta virtuosa [34].

Si el Dios de Platón equivaliera al Dios cristiano, o al menos al Dios aristotélico, tendríamos expresada con estas frases una norma exacta reguladora de la Moral. Pero hay que tener en cuenta que, para Platón, por encima del Demiurgo y de los dioses astrales están las Ideas, situadas en un plano ontológico superior. Si propone al Demiurgo como modelo para la vida humana y recomienda imitarlo y asemejarse a él, es por considerarlo más próximo a nosotros, representando un ideal accesible al hombre, ya que, aunque el Demiurgo y los dioses astrales son seres inferiores a las Ideas, son felices disfrutando de su contemplación desde sus puestos cósmicos, en un estado semejante al que tenían las almas humanas antes de su caída y de su unión con el cuerpo.

e) LAS IDEAS, NORMA DE LA VIDA VIRTUOSA.—Pero la norma suprema y objetiva de la virtud platónica hay que buscarla en su teoría de las Ideas subsistentes (αὐτὰ τὰ πρῶτα), y sobre todo en la Idea de Bien, que constituye la medida más exacta para discernir lo bueno y lo malo. Con esa teoría dispone Platón de una realidad trascendente, no sólo para dar respuesta al problema del ser, de la verdad y de la ciencia, asignándoles objetos estables por encima de la movilidad, de la impermanencia y de la contingencia de las cosas del mundo sensible, sino también para determinar el sentido práctico y finalista de la conducta humana. La ciencia tiene por objeto el ser inmutable por encima de toda contingencia y de toda limitación, y ese Ser constituye a la vez el Bien absoluto al cual tiende la vida virtuosa, y en cuya contemplación consiste la felicidad suprema a que puede aspirar el hombre.

f) DIVISIÓN DE LAS VIRTUDES.—La doctrina socrática que identificaba la virtud con el saber equivalía a reducir todas las virtudes en cierto modo a la unidad de la ciencia práctica, aunque Sócrates especificaba cada una conforme al objeto particular de su aplicación [35].

Platón plantea el problema de la unidad o la multiplicidad de la virtud en el *Laques*, sin llegar a ninguna solución [36]. Vuelve sobre él en el *Menón*, donde agudiza la aporía, sin lograr tampoco desprender por completo la virtud de la ciencia: «La virtud es sabiduría, en todo o en parte» [37]. En el *República*, aun

[34] σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γὰρ (*Leyes* 716cd).
[35] JENOFONTE, *Mem.* IV 6,3-11.
[36] *Laques* 198a-199c.
[37] *Menón* 73d-74b.77b.79a.

cuando todavía mantiene en cierto modo la unidad fundamental de la virtud—«hay una sola especie de virtud, e innumerables de vicio» [38]—, establece su división en varias especies, conforme a las materias sobre que versan, y que corresponden a las distintas partes en que considera dividida el alma humana.

Tampoco es constante Platón en determinar cuál es la fundamental entre las distintas virtudes. En el *Gorgias* y en el *República* aparece la justicia como virtud principal [39], mientras que en otros textos ocupan el primer lugar la φρόνησις y la σοφία [40].

Estas variaciones provienen de los distintos criterios que Platón utiliza para determinar la naturaleza de la virtud. Si ésta consiste en establecer la armonía entre las distintas partes integrantes del compuesto humano, ciertamente que la primacía le corresponde a la Justicia. Pero si se considera el fin último a que tiende la acción virtuosa y la orientación de la conducta humana en orden a su consecución, en este caso la preeminencia pasa a la φρόνησις y a la σοφία, ya que el conocimiento previo del Bien supremo es una condición indispensable para la dirección práctica de la vida humana.

Platón define perfectamente las funciones de las distintas virtudes, en conformidad con su concepto de la composición tripartita del hombre, constituido por un cuerpo material y tres almas, que constituyen el fundamento de las tres clases de vida: según la φρόνησις, la ἀρετή y la ἡδονή.

1.° *Justicia* (δικαιοσύνη).—Es una virtud general, que comprende todas las demás, tanto en el orden individual como en el social. Tiene por objeto poner orden y armonía en el conjunto, asignando a cada parte la función que le corresponde dentro de la totalidad [41]. El orden establecido por la Justicia viene a ser un reflejo del orden general que reina en el Universo y en el mundo superior de las Ideas. «Por la Justicia nos asemejamos a lo que es invisible, divino, inmortal y sabio» [42].

2.° *Prudencia o Sabiduría* (φρόνησις, σοφία).—Es la virtud propia del alma racional (νοῦς), que es lo divino en el hombre. Es un principio «divino» [43]. Una «orientación hacia los bienes

[38] *Rep.* 445d.

[39] *Rep.* 433b; *Gorgias* 483d. La Justicia como virtud principal que abarca todas las demás aparece ya en Teognis y Focílides. Cf. JAEGER, *Paideia* I 102ss.

[40] *Rep.* 427e442c,491b,511d; *Fedón* 79d; *Leyes* 631c.

[41] τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (*Alcib.* I 127c; *Rep.* 331c433ab.472a).

[42] *Fedón* 81a; *Rep.* 444d.

[43] τὸ θεῖον ἄρχον (*Rep.* 590d).

divinos». Su objeto propio son las cosas divinas[44]. Tiene por misión regular el conjunto de las acciones humanas, ejerciendo una función directiva superior sobre toda la vida práctica. Le corresponde también poner orden en los pensamientos, disponiendo el alma para huir del mundo engañoso de las apariencias[45] y prepararla para la contemplación de las realidades superiores[46]. La φρόνησις es el fundamento del βίος θεωρητικός, porque llega a conocer el Bien supremo, el cual constituye la norma trascendente y última de la conducta humana (ὅρος). Sin la φρόνησις es imposible la acción virtuosa, pues ésta depende del conocimiento de las realidades trascendentes.

La φρόνησις tiene en Platón un sentido más amplio que en Aristóteles, pues en éste predomina su función práctica, mientras que en aquél viene a identificarse con la Filosofía en su aspecto más alto, o sea en cuanto se refiere al conocimiento del mundo superior. En Platón, φρονεῖν equivale a la vida pura del espíritu, representada por la Filosofía[47].

3.° *Fortaleza o valor* (ἀνδρεία).—A esta virtud le corresponde regular las acciones del alma de las pasiones nobles y generosas (θυμός), haciendo que el hombre se sobreponga al sufrimiento y al dolor, sacrificando los placeres cuando es necesario para el cumplimiento del deber[48].

4.° *Templanza* (σωφροσύνη).—La palabra griega σωφροσύνη no corresponde exactamente a *templanza*. Implica un conjunto de conceptos, difíciles de expresar con un solo vocablo. En el fondo implica serenidad, armonía, dominio de sí mismo (ἐγκράτεια)[49]. Es una virtud más bien negativa, a la cual le corresponde regular los actos del alma concupiscible (ἐπιθυμία), poniendo orden, armonía y moderación en las actividades propias de la parte inferior del hombre. En el *Fedón* tiene un sentido ascético de liberación de las bajas inclinaciones naturales y groseras que perturban la paz del alma. Viene a ser un aprendizaje de la muerte, un comienzo de la liberación del alma respecto del cuerpo[50].

Otras virtudes.—Aunque Platón no llegó a una sistematización de las virtudes y de los vicios como la que realizará Aristóteles en sus *Eticas*, en sus *Diálogos* aparecen ya men-

[44] τῶν θεῖων ἡγημονοῦν ἀγαθῶν. τὰ θεῖα (*Filebo* 19a-d).
[45] *Menón* 89a.
[46] αὐτὰ τὰ πρῶτα (*Parm.* 132d).
[47] *Rep.* 433a.442c.511d; *Filebo* 19ad.
[48] *Rep.* 427e.429a.430b.442c.491be.
[49] *Carta* VII 331a.
[50] *Fedón* 67d; *Rep.* 389d.430d.442cd; *Leyes* 889e.

cionados expresamente casi todos los elementos que ordenará su discípulo. Distribuyéndolas conforme a la división aristotélica entre virtudes intelectuales y morales, en Platón encontramos ya mencionadas las siguientes:

Virtudes intelectuales: φρόνησις (prudencia), νόησις (conocimiento), γνώμη (conocimiento intelectual), ἐπιστήμη (ciencia), σοφία (sabiduría), σύνεσις (comprensión, hacerse cargo), εὐβουλία (buen consejo)[51].

Virtudes morales: δικαιοσύνη (justicia), σωφροσύνη (templanza, moderación), ἀνδρεία (fortaleza, valor), ἐγκράτεια (dominio de sí mismo), εὐσέβεια (piedad, justicia para con los dioses), χαρά (alegría), εὐφροσύνη (buen humor), μεγαλοπρέπεια (magnificencia), τέχνη (arte), μηχανή (habilidad industriosa).

Vicios: ἀφροσύνη (estupidez), ἄγνοια (ignorancia), ἀκολασία (intemperancia), ἀδικία (injusticia), βλάβη (perjuicio, daño), δειλία (cobardía), τρυφή (molicie), μαλθακία (molicie, arrogancia), αὐθαδεία (insolencia, mal humor), ἀνελευθερία (bajeza), πονηρία (maldad), κολακεία (adulación), φθονός (envidia), δυσκολία (descontento, incomodidad)[52].

CAPITULO XVIII

Política

Para apreciar la gran importancia que Platón concede a la ciencia política basta con fijarnos en que le dedica sus dos diálogos más extensos, el *República*[1] y las *Leyes*, además de otro diálogo especial, el *Político*.

1. **Origen de la sociedad.**—A los griegos les resultaba difícil concebir al hombre en estado de aislamiento. Consideraban la sociedad como un resultado que brota necesariamente de la misma condición de la naturaleza humana.

Aristóteles reprocha a Platón señalar el origen de la sociedad fijándose sobre todo en factores de orden económico[2]. El hombre aislado no se basta a sí mismo. Para vivir humanamente y conseguir su perfección material y espiritual necesita la ayuda y cooperación de sus semejantes. Por esto es el hombre un animal esencialmente social, que encuentra en la agrupa-

[51] *Rep.* 428b.

[52] *Cratilo* 411d ss; *Fedón* 82b; *Rep.* 428b.431e.494b.590ab.619cd; *Protágoras* 332a.333b; *Carta* VII 331d.

[1] Resumen en *Timeo* 17b-19b.

[2] *Política* II 9,1291b1-10; *Rep.* 369b-372c.

ción con otros hombres el complemento indispensable para atender a sus necesidades primarias de subsistencia y defensa [3].

2. **Organización de la sociedad.**—Una vez agrupados los hombres en sociedad, ésta va pasando poco a poco del estado amorfo hasta constituirse en Ciudad (πόλις). Resultaría anacrónico buscar en Platón ideas correspondientes al Estado moderno. Su concepto no rebasa el Estado-Ciudad griego, que adquiere su forma característica hacia el siglo VII-VI, sucediendo a la organización feudal anterior, y cuya gran conquista fue la *isonomía*, o igualdad ante la ley.

En la sociedad brota de manera espontánea la división de funciones y de trabajo. Las distintas necesidades materiales —alimento, vestido, alojamiento—dan origen a otros tantos oficios, que se reparten entre distintos individuos. Conforme va creciendo la ciudad aparecen nuevas necesidades, que provienen del progresivo refinamiento de la vida, o de las relaciones con otras ciudades, dando origen a nuevas actividades y funciones diferenciadas: navegación, comercio, etc. [4] La ambición o la necesidad de ampliar el propio territorio será causa de choques violentos con otras ciudades vecinas que se habrán ido formando de manera semejante. De aquí brota la necesidad de otra función especializada, que será la de los *guardianes* (φύλακες), milicia permanente que deberá dedicarse exclusivamente al oficio de la guerra para defensa de la ciudad [5]. La vida misma de la ciudad exige otra función importantísima, que será la del gobierno, la cual deberá ejercerse por una minoría selecta, cuya misión consistirá en regular las relaciones entre los ciudadanos y de éstos con la ciudad, asignando a cada miembro de ella la función que le corresponde dentro del conjunto social.

Pero el bien común de la ciudad trasciende y se sobrepone a los bienes y fines particulares de los individuos que la integran, todos los cuales se deben a su servicio. Para Platón, el mejor ciudadano es aquel que considera su propio interés como subordinado o coincidente con el de la ciudad y el bien del Estado como suyo propio [6]. Es preciso eliminar todo elemento de división en la ciudad, Todos los ciudadanos deberán considerarse

[3] *Protágoras* 320c. No obstante, en el *República* y en las *Leyes*, la ciudad de Platón tiene sobre todo un fin moral. Su objeto no es acumular riquezas, ni conquistar territorios, ni mucho menos hacer la guerra a los vecinos, sino formar hombres perfectos.

[4] *Rep.* 371a-372d.

[5] *Rep.* 372e-374d.

[6] *Rep.* 376d.420b-421c.462b-e.519e-520a.

como hermanos entre sí, subordinados al bien común todos sus intereses particulares [7].

De la división primitiva de trabajo se origina lo división de la ciudad en clases sociales, a cada una de las cuales le corresponde una función distinta en orden al bien común: «Cada uno debe atender en las cosas de la ciudad a aquello para que su naturaleza esté mejor dotada» (433a). Aunque Platón no considera esas clases cerradas a manera de castas, sino como partes integrantes de un organismo, cuyo modelo es el mismo hombre con los distintos elementos de que se compone:

a) Al elemento *concupiscible* (ἐπιθυμητικόν) [8] corresponde la clase inferior (χρηματιστικὸν γένος), que es la más numerosa, compuesta por todos cuantos se dedican a los oficios o trabajos materiales: agricultores, artesanos, carpinteros, tejedores, sastres, comerciantes, navegantes, etc. (φαῦλοι καὶ χειροτέχναι), cuya misión consiste en producir lo necesario para la vida material de la ciudad. Pueden poseer bienes particulares y tener mujer, hijos y familia propios.

b) Al elemento *fogoso o colérico* (θυμός, θυμοειδές, ὀργή, φυλονικόν) [9] corresponde la clase de los guardianes (φύλακες) o auxiliares (ἐπίκουροι), cuya misión especial consiste en velar permanentemente por la seguridad de la ciudad y defenderla contra sus enemigos. Su número no deberá exceder de mil [10]. Su virtud fundamental es el valor (ἀνδρεία). Pero deberán tener también otras cualidades: serán fieles, robustos, veloces, ágiles, sobrios, moderados, temperantes, sagaces, y hasta un poco filósofos [11]. Platón los compara a los perros que guardan la casa, que son amables para los conocidos y fieros para con los extraños [12].

A esta segunda clase hay que darle una educación especial, y de ella salen, por selección, los destinados a ejercer las funciones de gobierno, propias de la clase superior.

c) Al elemento *racional* (λογιστικόν, βουλητικόν) corresponde la clase de los guardianes superiores perfectos (ἄρχοντες, φύλακες παντελεῖς, τελείοι) o gobernantes, que equivalen al cerebro

[7] La *Política* (τέχνη πολιτική) es el arte de cuidar todo. Su objeto es el bien general de los ciudadanos (*Rep.* 319a; *Leyes* 650b).

[8] *Rep.* 439a. A esta clase no le asigna Platón ninguna virtud especial. Fuera de las tres clases, admite la existencia de esclavos, pero los trata con gran benevolencia (*Rep.* 469bc).

[9] *Rep.* 375b.441a.550b.

[10] *Rep.* 423a-c.

[11] *Rep.* 376c.430c.525b.

[12] *Rep.* 376b.404b.

o a la inteligencia de la ciudad [13]. Tienen poder absoluto sobre las clases inferiores. Su misión consiste en legislar y velar por el cumplimiento de las leyes, organizar la educación y administrar la ciudad. Sus virtudes propias son la sabiduría y la prudencia; pero junto con ellas deben poseer además otras muchas, como veracidad, templanza, generosidad, valentía, magnanimidad, sagacidad, buena memoria, honradez a toda prueba, buena intención en todo, fervor religioso, fe en la inmortalidad y, sobre todo, el conocimiento de la *Dialéctica*, ciencia suprema que revela la verdad del mundo de las Ideas, norma de todo buen gobierno. Por esto los gobernantes deberán ser filósofos [14].

Platón ilustra las cualidades de cada clase social con el mito fenicio de las razas, que toma de Hesíodo. Todos los hombres son originariamente iguales y hermanos, como hijos de la tierra. Pero los dioses han dotado sus almas de distinta composición, «han puesto oro en las de los guardianes perfectos, plata en las de los auxiliares, bronce y hierro en las de los labriegos y artesanos» [15]. Es el mismo mito que utiliza para explicar la decadencia de las razas por la mezcla entre las distintas clases sociales, a causa de no haber tenido en cuenta los gobernantes el número nupcial.

3. **La Justicia.**—La Justicia es el tema fundamental que inspira el largo diálogo *República*. En el primer libro se proponen varias definiciones, que van siendo rechazadas por inexactas: la justicia no consiste solamente en decir la verdad, ni en devolver lo que se ha recibido (331c), ni en sólo dar a cada cual lo que se le debe, haciendo bien a los amigos y mal a los enemigos (332b); ni en hacer bien a los amigos buenos y mal a los enemigos malos (335a); ni mucho menos—tesis de Trasímaco—en el interés del más fuerte (338c); ni en lo que es útil para el más poderoso (341a), considerando las leyes como dadas por lo que gobiernan para su propio provecho, por lo cual los tiranos son los más felices de los hombres (344c). Tampoco consiste en una convención establecida como ley por los hombres, frente a la ley natural, para defenderse los débiles contra los más fuertes (359a).

Platón adopta un camino más largo, con el propósito de que la conclusión se desprenda de la simple exposición de los

[13] *Rep.* 428d. φύλακες ἀκριβέστατοι (*Rep.* 503b).

[14] *Rep.* 487a.503b. La organización platónica de la ciudad tiene antecedentes en *Fáleas de Calcedón* y en *Hipódamos de Mileto* (s.v). Cf. DIELS, *Vors.* I 39.

[15] *Rep.*. 415a.547a.

hechos. Para él la justicia en la ciudad y en el individuo consisten esencialmente en lo mismo. Por esto conduce simultáneamente la discusión sobre ambos temas: «Si consentís, primeramente examinaremos la naturaleza de la justicia en la ciudad, y después la estudiaremos en los individuos, tratando de hallar la semejanza de la grande en los rasgos de la pequeña». Así describe lo que son una ciudad y un individuo justos, para deducir después en qué consiste la justicia. Es una verdera caza de la definición, conforme al símil que emplea el mismo Sócrates, cuando, al final de la discusión, propone a sus interlocutores rodear el matorral en que se oculta la pieza que andan buscando [16].

El concepto de justicia brota en función de la existencia de una multitud de partes heterogéneas, entre las cuales se trata de introducir una unidad de orden. En el individuo consiste en una virtud del alma, cuyo objeto es conseguir que reinen el orden y la armonía entre los diversos elementos que lo constituyen—racional, fogoso y apetitivo—para que cada uno realice la función que le corresponde dentro del compuesto humano [17].

Cosa semejante sucede en la ciudad, concebida por Platón a manera de un gran organismo. La ciudad es un gran todo, integrado por individuos, familias y clases sociales, con actividades e intereses muy distintos. No sería posible una entidad social si entre sus diversas partes no reinara un orden riguroso que redujera la diversidad a unidad, asignando a cada parte el lugar y la función que le corresponden dentro de la totalidad [18].

En un Estado perfecto deben existir las cuatro virtudes cardinales: la prudencia en los guardianes perfectos, el valor en los guardianes auxiliares y la templanza en todos, pero en especial en los de la clase inferior, teniendo además la función de regular las relaciones de éstos con los elementos de las clases superiores. Pero junto con esas virtudes, y por encima de ellas, debe existir la justicia, como virtud general que las comprende todas y sin la cual ni siquiera podrían existir. Su misión consiste en establecer el orden del conjunto y la armonía entre las distintas partes constitutivas de la sociedad, manteniendo a cada clase dentro de sus límites y de las funciones que a cada una corresponde, regulando las relaciones entre el Estado y los ciudadanos y de éstos entre sí, conforme a la clase y méritos de cada uno. La justicia es la garantía y la salvaguardia del bien común [19].

16 *Rep.* 432c.
17 *Rep.* 442d-445b.
18 *Rep.* 433b.
19 *Rep.* 430c.432c.433b.

4. **La ley.**—Platón rebasa la estrechez del particularismo de su maestro Sócrates, tratando de buscar a la ley un fundamento sólido, estable y universal, independiente de la diversidad y variedad de las normas y costumbres de cada ciudad. A esta ampliación del concepto de la ley habían contribuido los sofistas, poniendo de relieve la pluralidad, el relativismo y la diversidad de las leyes civiles locales, contraponiéndolas a la estabilidad, fijeza y universalidad de la ley natural.

El concepto antiguo de la ley la relacionaba con el ser y el orden cósmico. En Homero y Hesíodo la justicia (δίκη) es el fundamento del orden del Cosmos [20]. Platón retorna a este concepto. Por una parte conserva la noción genética de la ley como procedente de las costumbres (ἦθος διὰ ἔθος). La ley guía y corrobora las costumbres [21]. Los legisladores, en sus leyes, recogen por escrito y sancionan las costumbres. Pero, por otra parte, la ley está basada en la *razón* (λόγος), en lo cual consiste su esencia. Este *logos* proviene de los dioses, pues Dios es la medida de todas las cosas [22].

Podemos definirla como un pensamiento razonado (λογισμός), que brota de la razón verdadera y recta (λόγος ἀλεθής, ὄρθος λόγος), puesto por escrito y sancionado por el legislador, y que, aceptado por el pueblo, se convierte en norma común de la ciudad (δόγμα πόλεως) [23].

El objeto de la ley es el bien común de la ciudad, por encima de los intereses particulares de los individuos. Pero no es una norma rígida e inflexible, sino racional y acomodable a las circunstancias. El legislador debe atenerse a lo que sucede generalmente, y no sólo a lo que acontece en algún caso particular [24]. El gobernante está en cierto modo sobre las leyes, pudiendo modificarlas según las circunstancias y conforme le dicte la prudencia. Para hacerlas respetar debe insistir más en las razones que le sirven de fundamento que en las penas en que incurrirán los transgresores [25].

[20] Jaeger, W., *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos:* Revista de Estudios Políticos (Madrid 1953) 67, enero-febrero, p.17-48.

[21] ἔθεσι καὶ ἐπαίνοις καὶ λόγοις (*Leyes* 663c).

[22] *Leyes* 642a. Sobre la sanción dice hermosamente en el *Gorgias* 525ab: «Si el castigo es infligido correctamente, consiste, o bien en hacerse mejor y sacar provecho de la pena, o bien en servir de ejemplo a los demás, para que éstos, por temor de la pena que han visto aplicar, se mejoren a sí mismos».

[23] *Leyes* 645ab.644d.

[24] *Leyes* 865ab.

[25] En frase de A. Tovar, «Platón concibe la política más como un arte de genio y de inspiración que como una sujeción mecánica a las leyes». La τέχνη πολιτική de que habla Platón en el *Protágoras* 319a, consiste en la

5. **La educación.**—La función educadora—que implica selección y formación con un profundo sentido ético-político—tiene en la ciudad platónica una importancia de primer orden, pues de ella depende el que se alcance el ideal de la comunidad social. Platón no prescribe ninguna educación especial para la clase inferior de artesanos y comerciantes. Pero dedica largos pasajes en el *República* y en las *Leyes* a determinar con toda clase de pormenores la que debe darse a los encargados de las funciones defensivas y rectoras. Tanto unos como otros deben quedar exentos de cualquier oficio manual, para dedicarse exclusivamente a su preparación para las importantísimas funciones de defensa y gobierno de la ciudad [26].

La educación no consiste en una simple enseñanza de la virtud, la cual no se adquiere por el solo conocimiento. Todas las almas al venir a este mundo traen ya innatas todas sus ideas. Pero es preciso, por una parte, despertarlas por medio de la «reminiscencia», haciéndoles volver sus ojos a la luz (περιαγωγή) y al mismo tiempo disciplinar sus tendencias inferiores mediante el ejercicio de la virtud [27].

La educación de los miembros pertenecientes a las dos clases superiores comprende dos ciclos, uno elemental o preparatorio y otro superior. Sus diversas etapas corresponden a los grados que Platón simboliza en las alegorías de la línea seccionada y de la caverna [28].

a) Ciclo elemental.—El primer ciclo es común a todos los futuros guardianes (φύλακες), seleccionados entre los niños que parezcan mejor dotados, y se prolonga desde su nacimiento hasta los veinte años. Consiste en un régimen combinado y armónico de cultura física, intelectual y moral. Su objeto es formar jóvenes sanos, robustos, ágiles, «que no tengan necesidad de médicos» (405d), y a la vez formar su carácter, haciéndoles valientes, sagaces y despreciadores de los peligros, de suerte que sean aptos para las funciones de la guerra.

Esta primera fase es poco complicada y no está sujeta a ningún programa fijo. Los niños deberán educarse «como si

unión de las virtudes, especialmente de la prudencia y de la justicia (Stefanini, *Platone* II 163). En el diálogo apócrifo *Minos*, pero cuyo contenido es puramente platónico, la ley se presenta como un *descubrimiento del ser* y de la verdad ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις (315a). Existe una ley natural humana, que trasciende las diferencias locales (319a). La ley, para ser buena, debe ser verdadera y acomodarse al ser (314d).

26 *Rep.* 395c. Jaeger interpreta la educación platónica como el predominio del *logos* sobre el πάθος en el alma humana *(Leyes* 653b). W. Jaeger: Rev. Est. Pol. (1953) 17-48.

27 ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν *(Rep.* 518c-519b).

28 *Rep.* 534d.

jugaran»[29]. Consiste sobre todo en ejercicios de gimnasia rítmica al son de la música. «Para los cuerpos la gimnasia, para las almas la música» (376d). La gimnástica no equivale simplemente al puro atletismo, sino que es una disciplina que tiende a excitar el elemento fogoso del alma para dar a los guerreros valentía ante el peligro (410b). La educación se refiere esencialmente al alma, y secundariamente al cuerpo en relación con aquélla (411e).

La combinación armónica de ambas cosas evita el peligro de que la gimnástica se convierta en simple desarrollo muscular y en predominio de la fuerza bruta y de que la sola música corra el riesgo de formar caracteres blandengues, adormeciendo el espíritu combativo. En la música—que hay que entender en sentido amplio, puesto que incluye ligeras nociones de ciencias propedéuticas—excluye Platón los modos jónico y lidio, por afeminados, y prescribe los modos dorio y frigio, por ser más varoniles. Rechaza también la flauta, por producir sonidos lánguidos, y la lira de más de cuatro cuerdas: «Sustituir la flauta de Marsas por la lira de Apolo»[30].

Junto con la música debe enseñarse la poesía. Pero Platón recomienda sumo cuidado, debiendo excluirse por completo aquellas fábulas que bajo su belleza literaria encierran enseñanzas nocivas para las buenas costumbres (377c), las que contienen conceptos falsos acerca de los dioses (380c-383c), como también aquellas narraciones o consejas que pueden contribuir a debilitar el ánimo o inspirar temor a la muerte (387b). Por esto rechaza los poemas de Homero y prescribe una seria censura a cargo de jueces especiales. En la ciudad no debe admitirse más poesía que himnos a los dioses o elogios a los buenos[31].

Hay que someter a los niños a diversas pruebas y peligros físicos y morales para observar sus reacciones[32]. También es conveniente llevarlos a la guerra, junto con sus padres, colocándolos en lugar libre de peligro, para que vayan aprendiendo el arte de combatir y para que prueben la sangre como los cachorros[33].

Este ciclo termina con una intensificación de los ejercicios gimnásticos entre los diecisiete y los veinte años (537b).

b) SEGUNDO CICLO.—A los veinte años se realiza una selección. Los menos aptos permanecen en la categoría de guardianes auxiliares (ἐπίκουροι). Los mejor dotados moral e

29 *Rep.* 536d-537a.
30 *Rep.* 374a.399e.
31 *Rep.* 607a; *Leyes* 801b.
32 *Rep.* 412b.414b.503a.537a.
33 *Rep.* 466a-467a.537a.

intelectualmente prosiguen su formación otros diez años, estudiando de una manera más profunda y sistemática las disciplinas propedéuticas en cuanto que son útiles para el arte de la guerra (562a): la *Aritmética*, o ciencia de los números (522c); la *Logística*, o ciencia del cálculo (525a); la *Geometría plana*, o ciencia de las superficies (526c-527c); la *Estereometría*, o ciencia de los volúmenes (52); la *Astronomía*, o ciencia de los sólidos en movimiento (527d-530c), y la *Música* (530c-531c).

c) Tercer ciclo.—Pero todos estos conocimientos no llegan todavía a la categoría de ciencia perfecta, quedando confinados en la δόξα, pues a los guerreros les basta con llegar al grado cognoscitivo de la opinión recta (430ab). A la verdad plena solamente llegan los que tras otra selección, realizada a los treinta años, prosiguen su preparación para funciones más elevadas (537d). Los más aptos dedicarán otros cinco años al estudio de la *Dialéctica*, con la teoría de las Ideas, que es la cumbre de todo el ciclo de formación intelectual, al mismo tiempo que se ejercitan en cargos administrativos secundarios. Pero todavía tendrán que esperar a cumplir cincuenta años antes de llegar, finalmente, a la categoría de arcontes perfectos (ἄρχοντες τελέιοι). Estos gobernarán la ciudad por turno, consagrando al estudio de la Filosofía el tiempo que estén libres de sus funciones de gobierno (519c). Las bellezas que encontrarán en el estudio de la *Dialéctica*, donde contemplarán la verdad del ser y de las Ideas, harán que desempeñen sus funciones gubernativas como obligados. Pero Platón considera que deben descender «a la caverna» de vez en cuando, alternando la vida social con el ejercicio de la contemplación [34].

Por aquí se ve la gran importancia que Platón atribuía a la función de gobernar, considerándola como la más excelsa de todas y esencialmente aristocrática, pues solamente concede el acceso a ella a una minoría selectísima, cuidadosamente preparada tras largos años de aprendizaje y de una esmerada educación [35].

También se comprende la afirmación que Platón apenas se atreve a lanzar, por miedo a incurrir en el ridículo, de que los verdaderos gobernantes deberán ser filósofos (503b). «A menos que los filósofos reinen en las ciudades, o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas, practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político..., no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del gé-

[34] *Rep.* 539e-540b.
[35] *Rep.* 412b ss.

nero humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra»[36].

El gobierno debe pertenecer a los filósofos, porque son los únicos que con el estudio de la *Dialéctica* poseen el conocimiento perfecto y verdadero de las Ideas, sobre todo de la Justicia y del Bien, que deben ser la norma para regular la buena organización y las actividades armónicas y ordenadas de la ciudad. Los filósofos son los únicos que pueden guiar a los demás para hacerlos salir de la caverna a contemplar la luz del sol del mundo inteligible.

En el *República*, la ciudad se encarga de los niños desde el momento de nacer, y su educación es paralela y común para los dos sexos. Las mujeres se equiparan por completo a los hombres en los cargos públicos, no admitiendo entre mujeres y hombres más que una diferencia cuantitativa. Tanto los unos como las otras prestarán servicio militar, cuya duración será para los varones desde los veinte a los sesenta años, y para las mujeres, hasta los cincuenta. Cuando vayan a la guerra llevarán consigo a los hijos más crecidos, para que vayan aprendiendo el arte de guerrear[37].

En las *Leyes*, la educación de tres a seis años es común a niños y niñas, que jugarán juntos en los jardines próximos a los templos, bajo la vigilancia de «guardianas», que les entretendrán contándoles fábulas y cuentos instructivos. Cumplidos los seis años, se separarán los sexos; los niños se ejercitarán en la música y en ejercicios gimnásticos más varoniles, como equitación, tiro al blanco, lanzamiento de jabalina, danzas rítmicas, etc., mientras que las niñas practicarán otros más moderados y aprenderán los oficios propios del hogar. De diez a trece años recibirán una formación literaria, ejercitándose en la lectura y escritura. De catorce a dieciséis cultivarán la música y las danzas guerreras, especialmente las pírricas, quedando excluidos los bailes afeminados, por sus efectos desmoralizadores. Se les enseñarán Matemáticas, procurando que los alumnos aprendan a calcular, desprendiéndose cada vez más de lo concreto. También se les darán ligeras nociones de Astronomía y se les hará ejercitarse en la caza. La educación de las jóvenes seguirá un orden paralelo. Desde los trece años comenzarán a prepararse en ejercicios de armas, pero se les eximirá de otros excesivamente violentos, como el pancracio.

El programa educativo de las *Leyes* es más restringido que

[36] *Rep.* 437d-477b.499b.
[37] *Rep.* 451a-457b.499a.

intelectualmente prosiguen su formación otros diez años, estudiando de una manera más profunda y sistemática las disciplinas propedéuticas en cuanto que son útiles para el arte de la guerra (562a): la *Aritmética*, o ciencia de los números (522c); la *Logística*, o ciencia del cálculo (525a); la *Geometría plana*, o ciencia de las superficies (526c-527c); la *Estereometría*, o ciencia de los volúmenes (52); la *Astronomía*, o ciencia de los sólidos en movimiento (527d-530c), y la *Música* (530c-531c).

c) TERCER CICLO.—Pero todos estos conocimientos no llegan todavía a la categoría de ciencia perfecta, quedando confinados en la δόξα, pues a los guerreros les basta con llegar al grado cognoscitivo de la opinión recta (430ab). A la verdad plena solamente llegan los que tras otra selección, realizada a los treinta años, prosiguen su preparación para funciones más elevadas (537d). Los más aptos dedicarán otros cinco años al estudio de la *Dialéctica*, con la teoría de las Ideas, que es la cumbre de todo el ciclo de formación intelectual, al mismo tiempo que se ejercitan en cargos administrativos secundarios. Pero todavía tendrán que esperar a cumplir cincuenta años antes de llegar, finalmente, a la categoría de arcontes perfectos (ἄρχοντες τελέιοι). Estos gobernarán la ciudad por turno, consagrando al estudio de la Filosofía el tiempo que estén libres de sus funciones de gobierno (519c). Las bellezas que encontrarán en el estudio de la *Dialéctica*, donde contemplarán la verdad del ser y de las Ideas, harán que desempeñen sus funciones gubernativas como obligados. Pero Platón considera que deben descender «a la caverna» de vez en cuando, alternando la vida social con el ejercicio de la contemplación [34].

Por aquí se ve la gran importancia que Platón atribuía a la función de gobernar, considerándola como la más excelsa de todas y esencialmente aristocrática, pues solamente concede el acceso a ella a una minoría selectísima, cuidadosamente preparada tras largos años de aprendizaje y de una esmerada educación [35].

También se comprende la afirmación que Platón apenas se atreve a lanzar, por miedo a incurrir en el ridículo, de que los verdaderos gobernantes deberán ser filósofos (503b). «A menos que los filósofos reinen en las ciudades, o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas, practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político..., no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del gé-

[34] *Rep*. 539e-540b.
[35] *Rep*. 412b ss.

nero humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra» [36].

El gobierno debe pertenecer a los filósofos, porque son los únicos que con el estudio de la *Dialéctica* poseen el conocimiento perfecto y verdadero de las Ideas, sobre todo de la Justicia y del Bien, que deben ser la norma para regular la buena organización y las actividades armónicas y ordenadas de la ciudad. Los filósofos son los únicos que pueden guiar a los demás para hacerlos salir de la caverna a contemplar la luz del sol del mundo inteligible.

En el *República*, la ciudad se encarga de los niños desde el momento de nacer, y su educación es paralela y común para los dos sexos. Las mujeres se equiparan por completo a los hombres en los cargos públicos, no admitiendo entre mujeres y hombres más que una diferencia cuantitativa. Tanto los unos como las otras prestarán servicio militar, cuya duración será para los varones desde los veinte a los sesenta años, y para las mujeres, hasta los cincuenta. Cuando vayan a la guerra llevarán consigo a los hijos más crecidos, para que vayan aprendiendo el arte de guerrear [37].

En las *Leyes*, la educación de tres a seis años es común a niños y niñas, que jugarán juntos en los jardines próximos a los templos, bajo la vigilancia de «guardianas», que les entretendrán contándoles fábulas y cuentos instructivos. Cumplidos los seis años, se separarán los sexos; los niños se ejercitarán en la música y en ejercicios gimnásticos más varoniles, como equitación, tiro al blanco, lanzamiento de jabalina, danzas rítmicas, etc., mientras que las niñas practicarán otros más moderados y aprenderán los oficios propios del hogar. De diez a trece años recibirán una formación literaria, ejercitándose en la lectura y escritura. De catorce a dieciséis cultivarán la música y las danzas guerreras, especialmente las pírricas, quedando excluidos los bailes afeminados, por sus efectos desmoralizadores. Se les enseñarán Matemáticas, procurando que los alumnos aprendan a calcular, desprendiéndose cada vez más de lo concreto. También se les darán ligeras nociones de Astronomía y se les hará ejercitarse en la caza. La educación de las jóvenes seguirá un orden paralelo. Desde los trece años comenzarán a prepararse en ejercicios de armas, pero se les eximirá de otros excesivamente violentos, como el pancracio.

El programa educativo de las *Leyes* es más restringido que

[36] Rep. 437d-477b.499b.
[37] Rep. 451a-457b.499a.

el del *República*, no figurando en él el estudio de la *Dialéctica*. Esto no significa que Platón abandonara en sus últimos años la teoría de las Ideas, sino que en la ciudad de segundo grado consideraba suficiente una educación menos completa que en la ciudad ideal.

6. **Comunismo.**—Una de las prescripciones más extrañas del *República* es la del comunismo de bienes, de mujeres y de hijos para los miembros pertenecientes a las dos clases superiores, de guardianes y de gobernantes, que le han valido a Platón serios reproches, comenzando por su discípulo Aristóteles.

Las frases terminantes con que lo establece no dejan lugar a dudas. No obstante, el comunismo que propone Platón no tiene nada que ver con los regímenes utópicos del Renacimiento, y mucho menos con el socialismo ni con el comunismo modernos. Es un reglamento de sacrificio que impone a las clases defensora y rectora de la ciudad, y que se parece más bien al régimen de una orden militar o al de una comunidad religiosa.

No se trata de un régimen comunista para toda la ciudad, puesto que la gran mayoría—agricultores, artesanos, comerciantes, etc.—puede tener bienes y familia propios. Solamente afecta a los defensores y a los gobernantes, para cuyas altísimas funciones considera Platón como impedimento la posesión particular de esas cosas. Su objeto es desligarlos e independizarlos de todo cuanto pueda suponer un estorbo para entregarse por completo al servicio del Estado.

Los guardianes y los filósofos gobernantes no tendrán bienes propios, sino que vivirán a sueldo de la comunidad, como servidores suyos; y aun este sueldo se les pagará en una moneda que solamente podrá tener circulación con estos fines. Tampoco tendrán casa propia. Vivirán acuartelados en edificios propiedad del Estado. Ni familia propia: «Las mujeres de nuestros guerreros serán comunes todas a todos. Ninguna de ellas habitará en particular con ninguno de ellos. Los hijos serán comunes, y los padres no conocerán a sus hijos, ni éstos a sus padres» [38].

Platón no llega a prescribir el celibato, quizá por considerar necesaria la transmisión hereditaria de las funciones superiores de la ciudad. Pero regula rigurosamente las condiciones en que deben verificarse las uniones, con el fin eugénico de evitar la degeneración de la raza y de obtener hijos sanos y robustos. En el *República* señala la edad núbil para los hombres

[38] *Rep.* 457a-458d.464bc.

entre los treinta a los cincuenta y cinco años, y para las mujeres, de los veinte a los cuarenta. En las *Leyes*, de treinta a treinta y cinco para los primeros, y de dieciséis a veinte para las segundas. Los niños nacidos de uniones fuera de esas edades deberán ser suprimidos (460c). Pero los hijos no podrán ser considerados por ninguno como propios, sino que pertenecerán al Estado, a cuyo cargo corre su sostenimiento y su educación en común desde el momento de nacer [39].

El deseo de crear una ciudad perfecta induce a Platón a precribir dar muerte, ahogándolos, a los niños que nazcan enclenques o deformes, así como a eliminar por la muerte o por el destierro a los individuos insociables (449-450.460). Es el sacrificio de los derechos individuales, imponiendo una nivelación inhumana, sin tener en cuenta la condición real de la naturaleza. Más inexplicable aún es la aberración de permitir casarse hermanos con hermanas [40].

No se trata, pues, de un régimen comunista, sino de la vida en comunidad de una porción selecta de funcionarios del Estado, sostenida económicamente por la clase inferior. Tampoco hay que ver en sus prescripciones acerca de la procreación una grosera promiscuidad, ni menos el amor libre, sino, por el contrario, un control rigurosamente dirigido por el Estado. El mismo Platón reconoce que con ambas cosas se impone a los guardianes y gobernantes un género de vida sacrificada y poco envidiable, que exige una entrega total al servicio del bien común [41].

Entendido de esta manera el «comunismo» de Platón, aunque rechazable, deja de ser una aberración monstruosa, y entra dentro de la lógica de su sistema. Y aunque, sobre todo en el aspecto tocante a la familia, llegue a verdaderos despropósitos, hay que atribuirlos quizá a su carencia de sensibilidad para la vida familiar, y sobre todo a su concepto exagerado del bien común del Estado, al cual quedan sacrificados los bienes particulares de los individuos. Platón aspira a que la ciudad sea la gran familia de todos, en la cual todos deben considerarse como padres, hijos y hermanos [42].

7. **Formas de gobierno.**—Platón sistematizó en su *República* la diversidad de regímenes políticos conocidos en su tiempo, conforme a su concepto de los distintos «modos de almas», que considera existentes en el hombre. A los cinco modos de almas corresponden cinco modos de gobierno [43].

[39] *Rep.* 460c.
[40] *Rep.* 461e.
[41] *Rep.* 419a.465e-466a.
[42] *Rep.* 461d-462b.464b.
[43] *Rep.* 444a.445d.448d.449a.

La perfección del hombre consiste en el equilibrio perfecto entre todos sus elementos integrantes, reducidos a unidad y regidos por la prudencia del alma superior (νοῦς). Es el tipo de hombre *real* (βασιλικός) o de filósofo. La degeneración comienza cuando el alma racional pierde su predominio, y prevalecen las inferiores, el θυμός y la ἐπιθυμία, llegando a su punto más bajo cuando llegan a dominar los instintos anárquicos de orden puramente sensitivo y pasional. De este desorden resultan los tipos humanos del *ambicioso*, dominado por el ansia de poder y de honores, y el *avaro*, ávido de riquezas [44].

Cosa semejante sucede en la ciudad. Las distintas clases sociales corresponden a las distintas almas del hombre. Los regímenes van degenerando a partir del más perfecto, *aristocracia*, pasando por la *timocracia*, la *oligarquía* y la *democracia*, hasta terminar finalmente en la *tiranía*, que es el peor de todos, en el que no se encuentra nada bueno.

a) *Monarquía o aristocracia.*—Es la forma pura, ideal y perfecta (gobierno de los mejores), en que el mando es ejercido por un hombre egregio o por unos pocos hombres eminentes, los cuales rigen la ciudad conforme a la prudencia. En ese régimen, adscrito a tiempos legendarios y considerado como el primitivo de Grecia, no existía la división de la propiedad, todas las cosas eran comunes y el equilibrio más perfecto reinaba entre todas las clases sociales [45].

La decadencia de este régimen se inicia por descuidar los gobernantes el cálculo o la aplicación del *número nupcial* que debe regular las uniones entre las parejas, dando por resultado el desequilibrio social, que se va acentuando cada vez más. Así se originan todos los demás regímenes, que son degeneraciones viciosas o enfermedades (νόσημα, 544c) de la ciudad. En primer lugar resulta la:

b) *Timocracia o timarquía.*—Mezcladas las razas de oro, plata, bronce y hierro, se produce la desarmonía y la discordia interior. Se dividen las tierras, hasta entonces comunes (547bc). El elemento pasional (φιλοτιμόν), que ambiciona victorias y honores, prevalece sobre el racional (545a). Predomina la clase militar, apoderándose de las riquezas y oprimiendo a las inferiores de labradores y artesanos. Este régimen no es todavía del todo malo, porque conserva aún algunos rasgos del régimen aristocrático, pero prepara el camino al advenimiento de otra forma peor de gobierno, que es la oligarquía.

44 *Rep.* 580c-583a.
45 *Rep.* 445d-449a.

Platón se refiere en concreto al régimen espartano, en el cual se realizan las dos formas, timocrática (s.v) y oligárquica (s.IV). La admiración hacia ese régimen, al que en gran parte se atribuían sus victorias sobre una Atenas debilitada por la democracia, tenía más de tópico que de otra cosa. Platón no lo considera tampoco como régimen perfecto, sino como una forma ya degenerada, aunque en menor grado que la ateniense, pero en la que aún perduraban algunas de las virtudes de la educación griega primitiva [46].

c) *Oligarquía.*—La ambición creciente de riquezas (ἐπιθυμητικόν, φιλοχρήματον) da por resultado su concentración en manos de una pequeña minoría. De aquí se origina la división de la ciudad en dos clases antagónicas: una pequeña, de magnates riquísimos (oligarcas), que acaparan el dinero y las posesiones, y otra compuesta por una multitud empobrecida, carente hasta de los medios más elementales de vida. Los oligarcas (zánganos con aguijón) se ven obligados a dominar por el terror a un pueblo que los aborrece y que aguarda la ocasión de expulsarlos violentamente del poder [47].

d) *Democracia.*—Una vez exterminados los oligarcas, el pueblo se apodera del gobierno. Entonces en la ciudad impera la libertad, consistente más bien en una verdadera anarquía, en que cada cual hace lo que se le antoja, dejándose llevar por el desenfreno de sus deseos. Todos se consideran capaces para regir la ciudad. Los cargos se proveen por elección popular, y de ordinario recaen en los menos dignos y preparados [48].

Platón, que conoció en Atenas el régimen democrático, lo fustiga con sus más finas ironías, aunque dirigidas no contra el pueblo en sí mismo, sino contra los demagogos que lo arrastraban en los vaivenes de sus ambiciones, «manto abigarrado de todos los colores» (557c).

e) *Tiranía.*—En medio del desorden producido por el exceso de libertad, terminan por prevalecer los más audaces y violentos y sobreviene la reacción. El demagogo favorito del pueblo se apodera del mando y se erige en tirano, suprimiendo por completo la libertad. Es el reino más completo de la *injusticia*, en que impera el desorden, pues se rompe la armonía entre las diversas partes integrantes del Estado, prevaleciendo la más inferior, quedando entronizadas las pasiones más viles y odiosas, encarnadas en el tirano. Es el grado más bajo a que puede llegar la degeneración social de las formas de gobierno [49].

[46] *Rep.* 545d-550b.
[47] *Rep.* 550d-553c.
[48] *Rep.* 555b-563cd.
[49] *Rep.* 569c-573c.

Platón, que tiene en este punto presentes sus experiencias de Siracusa y otras formas de tiranía, como la de Pisístrato y Periandro de Corinto, describe el carácter del tirano con rasgos vivísimos y sombríos. El alma del tirano está dominada por todos los deseos inferiores, tanto los necesarios como los superfluos. A pesar de las apariencias, su vida es la más infeliz de todas. Aplicando un curioso procedimiento matemático, trata de demostrar que el tirano es desgraciado en el año trescientos sesenta y cuatro días y medio (568a ss).

En el *Político* simplifica Platón las formas de gobierno, reduciéndolas a tres fundamentales: monarquía, aristocracia y democracia. El hombre debe imitar el orden del Universo en sus instituciones y en sus leyes. Y ante el hecho inevitable de la degeneración progresiva, propone como remedio la sustirución del poder personal del monarca por el poder de la ley. «Ya que es difícil encontrar el rey ideal, el poder del monarca debe sustituirse por la dictadura de la ley» [50].

8. **Diferencias entre el «República» y las «Leyes».**— En las *Leyes*, diálogo de vejez, vuelve Platón a tratar ampliamente el tema político. Es una obra bastante desordenada, en la que se reflejan las experiencias de toda su vida. A sus tristes fracasos de Sicilia se añaden las derrotas de Atenas por Esparta en la guerra del Peloponeso, y después, de Esparta por Tebas en Leuctra (371) y Mantinea (362). Platón demuestra un conocimiento exacto, no sólo de las constituciones de Atenas, Esparta y Creta, sino de las de otros muchos países, como Egipto y Persia.

La inspiración de las *Leyes* es en el fondo idéntica a la del *República*, pero Platón atenúa su idealismo y se atiene más a la realidad. Al poder personal omnímodo del monarca ideal, cuya razón era una norma flexible superior a la de la ley, sustituye la dictadura de la ley. «Un Estado en que la ley depende del capricho del soberano y por sí misma no tiene fuerza, está, a mi juicio, muy cerca de su ruina. En cambio, donde la ley es señor sobre los señores, y éstos son sus servidores, allí veo florecer la dicha y prosperidad que los dioses otorgan a los Estados» [51].

Propone una forma de gobierno mixta, en que se combinan monarquía y democracia. El poder lo ejercen treinta y siete «guardianes de la ley», elegidos por voto popular y universal de las cuatro clases de ciudadanos. La edad para ser elegidos

[50] *Político* 302ass.
[51] *Leyes* 715ass.

es de cincuenta a sesenta años, y permanecerán en sus funciones hasta los setenta. El Consejo de la ciudad constará de trescientos sesenta miembros, de los cuales corresponderán noventa a cada clase social. Platón describe minuciosamente una multitud de funcionarios estatales, encargados de oficios administrativos secundarios.

En las *Leyes* explica Platón el origen de la ciudad a base del desarrollo de las familias, que se agrupan hasta constituir la comunidad política. Describe una ciudad de carácter esencialmente agrario. Deberá estar compuesta por un número de familias no superior a cinco mil cuarenta, cifra que da una división exacta por los cincuenta y nueve primeros números, a cada una de las cuales corresponderá una casa con un lote de tierras indivisible e inajenable. Cada lote constará de dos partes, una próxima a la ciudad y otra más alejada, con el fin de distribuir equitativamente las tierras de mejor y de peor calidad. Las tierras permanecen como propiedad del Estado, pero su explotación se hará no en común, sino en particular. Los cabezas de familia poseedores de los lotes sólo podrán dejarlos en herencia a uno de sus hijos. Nadie podrá poseer privadamente oro ni plata. La vida económica será esencialmente agrícola; solamente se permitirá el comercio exterior por razones de orden militar o para mantener las buenas relaciones con otras ciudades vecinas.

La ciudad estará dividida en doce barrios *(demos)*. En el central estarán los templos de Zeus, Atenas y Hestia y santuarios de otros dioses y démones propios del lugar (848d). Los ciudadanos estarán divididos en cuatro clases, que se distinguirán entre sí por el censo que pagan al Estado (cuatro minas los de la primera y una los de la cuarta).

En las *Leyes* desaparece el comunismo de mujeres. «Si Dios quiere, en cuestión de amor obtendremos que ninguno de los bien nacidos y libres ose tocar sino a su propia mujer..., la cual haya entrado en la casa con los dioses y los ritos nupciales» [52]. El matrimonio será obligatorio para todos. Los varones deberán estar casados entre los treinta y treinta y cinco años. Pasada esa edad, los que permanezcan solteros deberán satisfacer un impuesto, que será depositado en el templo de Hera. La edad núbil para las mujeres será de dieciséis a veinte años. Una vez contraídas las nupcias, deberán guardar rigurosamente las leyes conyugales, y será severamente castigada la infidelidad. Un grupo de mujeres estará encargado de velar por la fecundi-

[52] *Leyes* 841b.

dad de los matrimonios y de regular, en nombre del Estado, la mayor o menor cantidad necesaria de nacimientos.

Platón acentúa en las *Leyes* el sentimiento religioso. Las leyes de la ciudad deberán establecerse conforme a las prescripciones de Delfos. Los hombres son propiedad de los dioses. El ateísmo constituye el delito más grave. Dios es la *medida de todas las cosas* y la norma suprema para regular las relaciones de conducta de los ciudadanos y las relaciones estatales. El Estado aparece representado como integrado dentro del engranaje de la armonía cósmica, regida por el Alma del Universo. Cada cosa del mundo es una parte del gran todo, y su finalidad particular está subordinada a la ordenación universal, regida por la providencia de un poder divino superior. «Aquel que cuida de todo el mundo ha dispuesto las cosas como es necesario para la conservación y la perfección del conjunto, de suerte que cada parte no hace o no sufre más que lo que justamente le corresponde y hasta donde alcanza su potencia. Sobre estas partes singulares han sido puestos soberanos que rigen hasta el menor de sus impulsos y actos, y así promueven la perfección del todo hasta en sus mínimas partículas. Tú mismo, mortal, eres una de tales partecillas, la cual, por pequeña que sea, trabaja de continuo en pro de las finalidades del todo y en ellas encuentra su propia finalidad... Todo lo que nace, nace justamente para que aquel ser eterno, en que se basa la vida del todo, sea dichoso, ya que ese todo no existe para ti, sino que tú existes para él» [53].

BIBLIOGRAFIA

Ediciones

HENRICI STEPHANI (París 1578). La numeración de sus páginas es la que se reproduce en todas las ediciones.

HERMANN, C. F. (Teubner, Leipzig 1851). WOHLRAB, 1886-1888.

DIDOT, F. (París 1856-1873), texto griego y versión latina.

BURNET, J. (Oxford 1899-1908), texto griego y versión inglesa.

Les Belles Lettres, Col. «G. Budé» (París 1923-1949), texto griego y versión francesa.

Classiques Garnier (París 1936-1939), texto griego y versión francesa.

Fundació Bernat Metge (Barcelona 1931-1932), texto griego y versión catalana.

Clásicos Políticos (Madrid 1949ss), texto griego y versión española. Han aparecido *República, Gorgias, Político, Leyes, Cartas, Sofista, Critón, Fedro, Menón*.

Nueva Biblioteca Filosófica (Madrid, Espasa-Calpe).

[53] *Leyes* 759d-840c.

P. DE AZCÁRATE, *Obras de Platón*, versión española, nueva edición (Buenos Aires 1946), 4 vols.
Biblioteca económica filosófica (A. Zozaya, Madrid 1885).
Biblioteca de bolsillo (J. Bergua, Ediciones Ibéricas, Madrid, s.f.).

Estudios

ADRADOS, F. R., *La democracia ateniense* (Madrid 1975).
ALBERTELLI, PILO, *Il problema morale nella filosofia di Platone* (Roma 1939).
ALONSO FUEYO, SABINO, *El platonismo en el pensamiento de Occidente*: Cultura 8 (La Plata 1950) 9-22.
ARCHER HUID, R. D., *The Timaeus of Plato* (Londres, MacMillan, 1888).
ARGÜELLES, S., *El divino Platón* (Guatemala 1934).
AUFFARTH, H., *Die Platonische Ideenlehre* (Berlín 1883).
BANNES, G. M., *Platon* (Berlín 1936).
BAUDRY, J., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Les Belles Lettres, París 1931).
BERTINI, G. M., *Nuova interpretazione delle idee platoniche*: Atti della R. Ac. delle Scienze vol.11 (Torino 1875-1876).
BLANCO, R., *Platón y sus doctrinas pedagógicas* (Madrid 1910).
BONITZ, H., *Platonische Studien* (Berlín 1886).
BOUSSOULAS, N. J., *L'étre et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon* (Presses Univ., París 1952).
BOVET, P., *Le Dieu de Platon d'après l'ordre cronologique des «Dialogues»* (Ginebra 1903).
BREMOND, A., *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon*: Archives de Philosophie II 3 (1924).
BROCHARD, V., *La Philosophie de Platon*: R. C. C. (1896-1897).
—*La Morale de Platon* (París 1926).
—*Les mythes däns la philosophie de Platon*: Année phil. (París 1900).
—*Estudios sobre Sócrates y Platón*. Trad. L. Ostrov (Bs. Aires, Losada, 1940, 1945).
BURNET, J., *Platonism* (Berkeley, Univ. of California Press., 1925, 1928).
CAPONE BRAGA, G., *Il mondo della Idee. I problemi fondamentali del platonismo nella Storia della Filosofia* (Marzoratti, Milano [2]1954).
CHAIGNET, A. E., *La vie et les écrits de Platon* (París 1871).
CHAIX-RUY, J., *La pensée de Platon* (París 1966).
CHERNISS, H. E., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1946).
CHIAPELLI, A., *Della interpretazione panteistica di Platone* (Firenze 1881).
COHEN, H., *Die platonische Ideenlehre* (Marburg 1865).
—*Platos Ideenlehre und die Mathematik* (Marburg 1874).
COLLI, G., *Platone, La lotta dello spirito per la potenza* (Torino 1947). (Trad. de K. HILDEBRANDT, *Platon*, Berlín 1933.)
CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of knowledge* (Londres, Paul Kegan, 1935). (Trad. y comentario del *Teeteto* y *Sofista*.)
—*Plato's Cosmology* (Londres, Paul Kegan, 1937). (Trad. y comentario del *Timeo*.)
—*Plato and Parmenides* (Londres 1939). (Trad. y comentario del *Parménides*.)
—*The Republic of Plato*, trad. y notas.
CORTE, M. DE, *La question platonicienne*: Rev. de Philos. (1938) 501ss.
COUTURAT, L., *De platonicis mythis* (París 1896).
DANTU, G., *L'éducation d'après Platon* (París, Alcan, 1907).
DEMOS, R., *The philosophy of Plato* (Nueva York, Scribners, 1939).

DES PLACES, E., S. I., *Pindare et Platon* (París, Beauchesne, 1949).
DIELS, AUG., *Autour de Platon* (París, Beauchesne, 1927) 2 vols.
— *Platon* (París, Flammarion, 1930).
DUPRÉEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon* (Bruselas, Sand, 1922).
EDMAN, R., *The Philosophy of Plato* (Nueva York 1930).
EMERSON, R. W., *Plato, or the Philosophe* (Representative Men II) (Cambridge).
FARRÉ, L., *Los valores en Platón:* Minerva 1 (Bs. Aires 1944) n.2.
FERRO, A., *La Filosofia di Platone. Dai dialoghi socratici ai quelli della maturità* (Roma, Bardi, 1932-1938).
FESTUGIÈRE, A., O. P., *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París 1936, ²1950).
FIELD, G. C., *Plato and his contemporaries* (Londres, Methuen, 1930).
FINSLER, G., *Platon und die aristotelische Poetik* (Leipzig 1900).
FONT Y PUIG, P., *La doctrina ascética de Platón:* Revista de la Universidad de Oviedo (1946) 65-89.
FOUILLÉE, A., *La Philosophie de Platon* (París 1879) 2 vols.
— *La Filosofía de Platón* (trad. española, 1946).
— *The fondamental opposition of Plato and Aristotle:* A. G. P. (1940).
FRIEDLANDER, P., *Platon*, 3 vols. (Berlín 1954-³1960).
FRÜTIGER, P., *Les mythes de Platon* (París, Alcan, 1930).
GAUSS, H., *Plato's conception of Philosophy* (Londres 1937).
— *Handkommentar zu den Dialogen Platons*, 6 vols. (Berna 1952ss).
GENTILE, M., *La Politica di Platone* (Padova, Cedam, 1940).
GOLDSCHMIDT, V., *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* (París, Presses Univ., 1947).
— *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (París, Presses Univ., 1947).
— *La Religion de Platon* (París, Presses Univ., 1949).
GONZÁLEZ CORDERO, F., C. M. F., *El diálogo Parménides dentro de la sistematización filosófica de Platón:* Helmántica 3 (Salamanca 1952) 305-318.
GOBESSO, A., *Il pensiero pedagogico di Platone* (Florencia, Vallechi, 1925).
GRASSI, E., *Il problema della metafisica platonica* (Bari, Laterza, 1932).
GROTE, C., *Plato and the other companions of Socrates* (1865-²1867), 3 vols.
GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften, Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon* (Berna, A. Francke, 1945).
GUGLIELMINO, F., *Il problema del libero arbitrio nel sistema platonico* (Catania 1936).
GUITTON. J., *Platon* (París 1960).
HACKFORTH, R., *The composition of Plato's Apology* (Cambridge 1931).
HARDIE, W. F. R., *A Study in Plato* (Oxford 1936).
HARTMANN, N., *Plato's Logik des Seins* (Giessen, Topelmann, 1909).
HEIDEGGER, M., *Platons Lehre und Wahrheit* (1942).
HOFFMANN, E., *Platon* (Zürich 1950).
HILDEBRANDT, K., *Platon, der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlín 1933).
— *Platon. Logos und Mythos* (Berlín ²1959).
HORNEFFER, A., *Der junge Platon* (Giessen 1922).
HUIT, CH., *La vie et l'oeuvre de Platon* (París, Thorin, 1893).
JAEGER, W., *Paideia* II, trad. española (México 1944).
— *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* (Berlín 1928).
JOLIVET, R., *Le Dieu de Platon:* Revue Apologétique (enero 1929).
KEELER, L. W., *The Problem of error from Plato to Kant* (Roma 1934).
KERSCHENSTEINER, J., *Plato und der Orient* (Stuttgart 1945).

KRÜGER, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonisches Denkens* (Frankfurt 1939, 1948).
KUCHARSKI, P., *Les chemins du savoir dans les derniers Dialogues de Platon* (París, Presses Univ., 1949); Rev. de Philos. (París 1937) 415-449.
LACHIEZE-REY, P., *Les idées morales, sociales et politiques de Platon* (París 1938, ²1951).
LAGRANGE, J. M., O. P., *Platon théologien:* Revue Thomiste (1926) 189-219.
LANDSBERG, P. L., *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie* (1923).
— *La Academia platónica:* Rev. de Occidente (Madrid 1926).
LEVI, A., *Le interpretazioni inmanentistiche della Filosofia di Platone* (Torino, Paravia, s.f.).
— *I miti platonici: sull'anima e i suoi destini* (Lodi 1939).
— *Il concepto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone* (Padova, Cedam, 1950; Torino, Paravia, 1920).
LIBRIZZI, C., *I problemi fondamentali della filosofia di Platone.*
LIEBRUCHS, B., *Platons Entwicklung aus Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus* (Frankfurt im Main, Klostermann, 1949).
LODGE, R. C., *Plato's theory of Ethics* (Londres, Paul Kegan, 1928).
LORIAUX, R., S. I., *L'être et l'idée selon Platon:* Rev. Philos. de Louvain 50 (1952) 5-55.
— *L'être et la forme selon Platon* (Lovaina, Museum Lessianum, 1955).
LUTOSLAWSKI, W., *The origin and growth of Plato's Logic* (Londres, Longmann, 1897, 1905⁵).
LLEDÓ, E., *La anamnesis dialéctica en Platón:* Emérita 29 (1961) 219-240.
MANNO, A., *Il teismo di Platone* (Nápoles 1955).
MANSION, S., *La critique de la théorie des Idées dans le Peri Ideon d'Aristote:* Rev. de Philos. de Louvain (1949) 169-202.
MARCK, S., *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven* (Munich, Beck, 1912).
MÉAUTIS, G., *Platon vivant* (París, Albin Michel, 1950).
MENÉNDEZ PELAYO, M., *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España.* Discurso inaugural, 1889-1890. Publicado en *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1892).
MERLAN, P., *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague, Nijhoff 1953).
MILHAUD, G., *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs* (París, Vrin, ²1934).
MILLÁN PUELLES, A., *La teoría del ser vivo en Platón:* Revista de Filosofía 9 (Madrid 1950) 371-408.
MONDOLFO, R., *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Firenze, Le Monnier, 1934).
MOREAU, J., *La construction de l'idéalisme platonicien* (París 1939).
— *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens* (París 1939).
— *Le sens du platonisme* (París 1967).
MORROW, G. R., *Studies in the Platonic Epistles,* trad. y notas (Illinois, Urbana, 1935).
MUIRHEAD, J. H., *The Platonic Tradition in anglo-saxon philosophy* (Nueva York, MacMillan, 1931).
MOUTSOPOULOS, E., *La musique dans l'oeuvre de Platon* (París 1929).
NATORP, P., *Plato's Ideenlehre* (Leipzig, Meiner, 1903, ²1921).
NEGRO, TITO, *La concezione platonica della scienza* (Milano, Bocca, 1940).
NETTERSHIP, R. L., *Lectures on the Republic of Plato* (Londres, MacMillan, 1898).
PARMENTIER, L., *La chronologie des Dialogues de Platon* (Bruselas 1913).
PATER, W. H., *Platón y el platonismo,* trad. del inglés por Vic. P. QUINTERO (Bs. Aires, Emecé, 1946).
PERAMÁS, J. M., *La República de Platón y los guaraníes,* trad. de JUAN CORTÉS DEL PINO (Bs. Aires, Emecé, 1946).

PÉREZ RUIZ, F., S. I., *El concepto de filosofía en los escritos de Platón*: Misc. Comillas (1959) 5-152.
PÉTREMENT, SIMONNE, *Le dualisme de Platon, les Gnostiques et les manichéens* (París, Presses Univ., 1947).
PIAT, C., *Platon* (París, Alcan, 1906).
PLANELLA GUILLÉ, J., *Los sistemas de Platón y Aristóteles* (Barcelona, Iberia, 1947).
POCH, J., *Platón* (Barcelona, Seix y Barral, 1944).
POHLENZ, M., *Aus Platos Werdezeit* (Berlín 1913).
PRINI, P., *Itinerari del platonismo perenne* (Torino, SEI, 1950).
PREISWERK, A., *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles*: Ph. S. 32 (1939).
QUATTROCHI, L., *L'idea di bello nel pensiero di Platone* (Roma 1953).
RAEDER, H., *Platons philosophische Entwicklung* (Leipzig, Teubner, 1905, 1920).
REALE, G., *A proposito di una ripresa dell'interpretazione teistica di Platone*: Riv. di Fil. neo-scolastica 48 (1956) 3.°, 193-239.
REIDEMEISTER, KURT, *Das exakte Denken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euclid, Platon, Aristoteles* (Hamburgo 1949).
RENSI, G., *Motivi spirituali platonici* (Milano 1933).
RITTER, C., *Neue Untersuchung über Plato* (Munich, Beck, 1910).
— *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre* (Munich, Beck, I 1910, II 1922).
— *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie* (Munich 1931-1934).
— *Platon* (Munich 1910-1923).
RIVAUD, A., *Le probléme du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste* (París, Alcan, 1906).
ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres, d'après Aristote* (París 1909, 1933).
— *La théorie platonicienne de l'amour* (París, Alcan, 1908, 1932).
— *Platon* (París, Alcan, 1935).
— *La physique de Platon* (París 1919).
— *Les rapports de l'étre et de la connaissance d'après Platon*, curso explicado en 1932-1933 (París, Presses Univ., 1957).
RODIER, G., *Études de philosophie grecque* (París, Vrin, 1926).
ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1951).
RUBIO, F., *La amistad en Platón*: CdD 157 (1945) 461-474.
RUILOBA, F., *Epílogo al Fedro* (La Laguna, Universidad, 1952).
SCHAERER, R., *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (Neuchâtel 1944).
— *La question platonicienne* (París, Vrin, 1938).
SCHILLING, K., *Platon* (Munich 1948).
SCIACCA, M. F., *La Metafisica di Platone*. I: *Il problema cosmologico* (Roma, Perrella, 1938).
— *Platone*: Vita e Pensiero (Guide bibliografiche) (Milán 1945).
SCHIAVONE, M., *Il problema dell' amore nel mondo greco*. I. *Platone* (Milán 1966).
SCHUHL, P. M., *La fabulation platonicienne* (París, Presses Univ., 1947).
— *Platon et l'art de son temps* (París, Alcan, 1933).
— *Études platoniciennes* (París, Presses Univ., 1960).
SEPICH, J. R., *Notas histórico-exegéticas sobre el Parménides de Platón*: Rev. de Estudios Clásicos (Mendoza 1948) 18-51.
SIMETÈRRE, R., *Introduction à l'étude de Platon* (París 1949).
SINGER, K., *Plato der Gründer* (Munich, Beck, 1928).
SHOREY, J., *Platonism ancient and modern* (Berkeley, U.S.A., 1938).
— *The unity of Plato's Thought* (Chicago 1903).
SHOREY, P., *What Plato said* (Chicago 1933).

SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues* (París, Alcan, 1919).
— *Étude sur le terme dynamis dans les Dialogues de Platon* (París, Alcan, 1919).
— *De Platonis doctrina circa animam* (Roma, Gregoriana, 1932).
STEFANINI, L., *Platone* (Padova, Cedam, 1931-1935, ²1949).
— *Antologia platonica* (Milano 1952).
STENZEL, J., *Studien zur Entwicklung der platonischem Dialektik, von Sokrates zu Aristoteles* (Breslau, Trewendt, 1917; Leipzig, Teubner, 1931).
— *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Tubinga 1924; Leipzig, Teubner, 1933).
— *Platon der Erzieher* (Leipzig, Meiner, 1928).
STERIAD, A., *L'intérprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marburg. Essai sur l'idéalisme antique* (París 1913).
STEWART, J. A., *Plato's doctrine of Ideas* (Oxford, Clarendon Press, 1909).
— *The myths of Plato.*
STOCKER, P., *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen:* Phil. Sup. 30 (1937) n.3.
TAYLOR, A. E., *Plato, the man and his Work* (Londres, Methuen, 1908, ⁶1949).
— *A Comentary on Plato's Timaeus* (Oxford 1928).
— *Platonism and his influence* (Boston 1924, ²1927).
— *El platonismo y su influencia*, trad. de LUIS FARRÉ (Bs. Aires, Nova, 1946).
TEICHMÜLLER, G., *Studien zur Geschichte der Begriffe* (Berlín 1874).
— *Die platonische Frage* (Gotha 1876).
TOCCO, F., *Ricerche platoniche* (Catanzaro, Arturi, 1876).
TOVAR, A., *Sobre los orígenes de los sentimientos políticos de Platón:* Rev. Est. Pol. 1 (Madrid 1941) 397-412.
— *Un libro sobre Platón* (Madrid, Espasa-Calpe, 1956, Austral).
— *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles* (Bs. Aires 1954).
TUROLLA, E., *Vita di Platone* (Milano, Bocca, 1939).
UGARTE DE ERCILLA, C., S. I., *Anepifanía del platonismo* (Barcelona 1929).
URRUTIA, U., *Las ideas en la filosofía de Platón:* Rev. Javeriana 32 (Bogotá 1949) 79-89.
VANHOUTTE, M., *La Philosophie politique de Platon dans les «Lois»* (Lovaina, Nauwelaerts, 1954).
VIALATOUX, J., *Pour lire Platon* (París ²1956).
VICAIRE, P., *Platon. Critique littéraire* (París 1960).
WAHL, J. A., *Étude sur le Parmenides de Platon* (París, Vrin, ⁴1951).
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, *Platon* (Berlín, Weidmann, 1910), 2 vols. (²1929).
WINDELBAND, G., *Platon* (Stuttgart, Fromann, 1894, ⁶1920).
WORTMANN, E., *Das Gesetz des Kosmos* (Remagen 1965).
WUNDT, MAX, *Platon, Leben und Werk* (Jena 1914).
ZUCCANTE, G., *Platone* (Milán 1924).



PARTE IV

Aristóteles (384-322)

CAPITULO XIX

Vida y obras

1. **Vida.**—Nació en Estagira (hoy Stavros). Fue hijo de Nicómaco, médico de Amintas II, rey de Macedonia, originario de Messenia, y de Phaestis, procedente de Calcis (Eubea). Durante su infancia vivió probablemente en Pella, residencia de la corte de Macedonia. Perdió sus padres siendo aún muy niño, y quedó a cargo de su tutor, Próxeno de Atarnea, quien a los diecisiete años (367) lo envió a Atenas para completar su educación. Ingresó en la Academia de Platón, permaneciendo en ella veinte años, hasta la muerte de su maestro (348-7). Las pretendidas desavenencias entre Aristóteles y Platón son invenciones de época muy posterior. Admitiendo como posibles ligeras discrepancias doctrinales, sus relaciones se mantuvieron dentro de la mayor cordialidad. Platón estimaba extraordinariamente a su discípulo, a quien llamaba «el lector» y la «mente de la escuela».

Bien fuese por rivalidad con Espeusipo, sobrino de Platón, a quien éste dejó la dirección de la Academia, o por la exaltación del sentimiento antimacedónico después de la caída de Olinto, instigado por la elocuencia de Demóstenes, Aristóteles se ausentó de Atenas junto con su amigo Jenócrates, refugiándose en Assos, en la costa de Misia (Tróade). Allí se reunieron con otros platónicos, como Erasto y su hijo Corisco de Skepsis, constituyendo un grupo que puede considerarse como filial de la Academia.

Permaneció en Assos tres años (347-344), entablando estrecha amistad con Hermías, señor de Atarnea y Assos, que había logrado crear un pequeño Estado independiente y que compartía con Filipo el ideal de una unificación helénica para luchar contra el poderío persa. Aristóteles contrajo matrimonio con Pythias, sobrina e hija adoptiva de Hermías, de la que tuvo una hija, a la que puso el mismo nombre de su madre. Hermías fue derrotado por los persas y crucificado (341). Al morir envió a sus amigos este mensaje: «Decidles que no he hecho nada digno de la Filosofía.» Aristóteles le dedicó un epitafio en verso.



Aristóteles. (Viena. Museo de Historia del Arte, n.179.)

De Assos pasó a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde permaneció en compañía de Jenócrates y Teofrasto desde 344 a 342. En esta fecha aceptó la invitación de Filipo de Macedonia para que se encargara de la educación de su hijo Alejandro, que contaba entonces trece años. Con este objeto pasó a Pella y a Mieza, consagrándose a la formación de su regio discípulo. Alejandro fue asociado al trono en 340 y sucedió a su padre en 336, iniciando poco después sus fulgurantes campañas contra el imperio persa (batalla del Gránico en 334).

Las relaciones entre Aristóteles y Alejandro debieron de ser cordiales mucho tiempo. A petición del filósofo, Alejandro reedificó Estagira, destruida por Filipo en 348, y le enviaba material para sus estudios de Historia natural y grandes cantidades de dinero para sus investigaciones (se cita la cifra elevadísima de 800 talentos). Pero esas relaciones se enfriaron después de la muerte de Calístenes, sobrino del filósofo, que acompañaba a Alejandro como historiógrafo (327), y que Aristóteles nunca le perdonó [1]. No cita su nombre ni una sola vez en sus obras.

Es probable que Aristóteles formase a su discípulo en los principios de la política realista de Hermías y en el concepto de lo que la unión de todos los griegos podría significar para una empresa común. «Si la raza helena pudiera fundirse en un solo Estado, dominaría el mundo» [2]. Pero nunca compartió las aspiraciones universalistas de Alejandro, considerando absurda la fusión de helenos y persas en un plano de igualdad. Tampoco llegó a comprender la transformación revolucionaria que implicaba el concepto imperial de Alejandro respecto de la *polis* helénica tradicional. En este sentido la *Política* de Aristóteles, basada en el antiguo concepto de Estado-Ciudad, queda retrasada respecto de la nueva modalidad política que se acababa de iniciar.

Terminada su misión educadora con Alejandro, regresó Aristóteles a Atenas, tras breve estancia en Estagira (336-335). Abrió escuela propia en unos terrenos fuera de las murallas, al lado opuesto de la Academia, entre el monte Licabeto y el río Ilisos, en las proximidades de un templo dedicado a Apolo Likaios, de donde recibió el nombre de Liceo (Lykeion). Bien fuese por estar dotada de un paseo o por la costumbre de

[1] Alejandro condenó a muerte a Calístenes por no haberse querido someter a practicar la *proskinesis* a la manera persa.

[2] *Polit.* VII 7,1327b29. La obra *Alejandro, o sobre la colonización*, se refiere probablemente a los matrimonios de Susa (h.324) o a la fundación de Alejandría (322-321).

enseñar paseando, fue designada con el calificativo de *perípatos*, y sus escolares, «peripatéticos» (περιπατητικοὶ). Aristóteles organizó la enseñanza, dando clases matutinas para sus discípulos y vespertinas para un público más amplio. Después de su muerte el Liceo fue ampliado bajo Teofrasto, con nuevos terrenos cedidos por Demetrio de Phaleron, con dos pórticos cubiertos y jardines (310). Más tarde fue saqueado por Filipo V de Macedonia en el año 300, y arrasado por Sila en 86 antes de Jesucristo.

Al morir Alejandro (13 de julio de 323) resurgió en Atenas la hostilidad contra el partido macedónico, instigada por la elocuencia de Demóstenes. Aristóteles fue acusado por Demófilos de macedonismo y *asebeía*. Tal vez se unió a esto la rivalidad de los académicos y de los discípulos de Isócrates. Para evitar mayores males, se retiró a Calcis (Eubea), donde poseía una finca heredada de su madre. Al salir de Atenas dijo irónicamente que no quería que los atenienses pecaran por segunda vez contra la Filosofía [3]. Murió al año siguiente de una enfermedad de estómago (322).

Se conserva su testamento, en que ordena dar libertad a sus esclavos y que su cuerpo fuese sepultado junto al de su primera mujer. De su hetaira Herpyllis, con la que estuvo unido legalmente, aunque no por matrimonio, tuvo a Nicómaco, que murió muy joven en la guerra. A los estudios de F. Studniczka se debe la identificación, con bastante probabilidad, del retrato del filósofo [4].

2. *a)* **Listas de obras aristotélicas.**—Han llegado a nosotros tres listas (πίνακες) de obras atribuidas a Aristóteles. Pero su confrontación plantea delicados problemas de crítica. La primera es la de Diógenes Laercio (V 21-27), que procede probablemente de Hermippo de Esmirna (h.200), discípulo de Calímaco y bibliotecario de Alejandría. P. Moraux la atribuye a Aristón de Ceos, sucesor de Lycón de Troas (a fines del s.III) [5]. La lista de Diógenes presenta muchas dificultades, pues no responde al *Corpus aristotelicum* actual. Figuran en ella muchas obras que se han perdido y faltan otras muy conocidas, como la *Física*, el *De Anima* y la *Etica a Nicómaco*. Tampoco figura la *Metafísica*, lo cual pudiera ser un indicio más de antigüedad, ya que esa denominación es tardía. Es posible que bastantes obras que figuran en ella como tratados sueltos corres-

[3] οὐκ ἐάσω ὑμᾶς δὶς εἰς φιλοσοφίαν ἁμαρτεῖν (Ammonio, *Aristotelis Vita*: Didot, t.52 p.11).

[4] F. Studniczka, *Ein Bildniss des Aristoteles* (Leipzig 1908).

[5] Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Lovaina 1951).

pondan a los que después fueron agrupados por Andrónico en forma sistemática por orden de materias. Tampoco los títulos responden a la nomenclatura actual.

La segunda lista es la que figura en la *Vita menagiana*, obra anónima publicada por Egidio Menage en Amsterdam, 1694. Ofrece bastantes variantes comparada con la de Diógenes. Quizá ambas procedan de la misma fuente remota, pero la segunda es posible que haya sido retocada, bien por Hesiquio de Mileto o más tarde en vista de los trabajos realizados por Andrónico de Rodas. Aparece ya en ella la *Metafísica*, lo cual es indicio de una fecha más tardía, o por lo menos de haber sido añadida en ella esa denominación.

La tercera tiene menos interés. La transmiten dos autores árabes del siglo XIII, Ibn-el-Kifti († 1248) e Ibn-Abi-Usaybi'a († 1269), que la toman del peripatético Ptolomeo Chennos (h.100 p. J. C.). En ésta figura el *Corpus aristotelicum* actual, tal como quedó fijado después de la edición de Andrónico.

Las dos primeras listas, anteriores a la edición de Andrónico, tienen el interés de que revelan que los tratados del *Corpus aristotelicum* eran conocidos en los siglos III y II antes de J. C., lo cual invalida o desvirtúa en gran parte el valor del relato de Estrabón, referente a la suerte corrida por la biblioteca de Aristóteles. La lista de Diógenes alude a 400 obras y menciona los títulos de 146. La producción global del Perípato puede quizá evaluarse en más de mil obras. Esto quiere decir que sólo una pequeña parte de ese conjunto ha llegado hasta nosotros. Otras obras han llegado sólo en forma fragmentaria. Y las que, al parecer, han llegado íntegramente hasta nosotros han dado lugar en los últimos años a complicadas cuestiones de crítica, muchas de las cuales permanecen todavía sin resolver. Damos a continuación una referencia de los libros que integran el *Corpus aristotelicum* actual.

b) **El «Corpus aristotelicum».**—I. LÓGICA o Filosofía instrumental. Conjunto de tratados designados con el nombre de *Organo* ('Οργανον = Instrumento) a partir de los comentaristas neoplatónicos del siglo VI: 1.º *Categorías*, o *Predicamentos* (Κατηγορίαι). 2.º *De interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας), dos libros (sobre los juicios). 3.º *Primeros analíticos* ('Αναλυτικὰ πρότερα), dos libros (sobre el silogismo). 4.º *Segundos analíticos o Analíticos posteriores* ('Αναλυτικὰ ὕστερα), dos libros (sobre la demostración silogística, en cuanto que conduce a la ciencia). 5.º *Tópicos* (Τοπικά), ocho libros (sobre la demostración silogística, en cuanto que conduce a una conclusión probable). 6.º *Refuta-*

ciones sofísticas (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων), noveno libro de los *Tópicos* (sobre los silogismos que conducen al error).

II. Filosofía primera (Πρώτη φιλοσοφία): *Metafísica*, 14 libros.

III. Física: 1.º *Físicos* (φυσικὴ ἀκρόασις), ocho libros. 2.º *De caelo* (Περὶ οὐρανοῦ), cuatro libros (sobre astronomía). 3.º *De generatione et corruptione* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς), dos libros. 4.º *Meteorológicos* (Μετεωρολογικά), cuatro libros.

IV. Biología: *a)* Tratados mayores: 1.º *De anima* (Περὶ ψυχῆς), tres libros (sobre el viviente en general). 2.º *Historias de los animales* (Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι), nueve libros. 3.º *De motu animalium* (Περὶ ζῴων κινήσεως), un libro. 4.º *De incessu animalium* (Περὶ ζῴων πορείας). 5.º *De partibus animalium* (Περὶ ζῴων μορίων), cuatro libros. 6.º *De generatione animalium* (Περὶ ζῴων γενέσεως), un libro.—*b)* Tratados menores (Parva naturalia): 1.º *De sensu et sensato* (Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν). 2.º *De memoria et reminiscentia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως). 3.º *De somno et vigilia* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως). 4.º *De insomniis* ((Περὶ ἐνυπνίων). 5.º *De longitudine et brevitate vitae* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος). 6.º *De iuventute et senectute* (Περὶ νεότητος καὶ γήρως καὶ ζωῆς καὶ θανάτου). 7.º *De respiratione* (Περὶ ἀναπνοῆς). 8.º *De vita et morte* (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου). 9.º *De divinatione per somnum* (Περὶ τῆς καθ'ὕπνον μαντικῆς).

V. Etica: 1.º *Ethica ad Eudemum* ('Εθικὰ 'Ηὐδήμεια), siete libros. 2.º *Ethica ad Nicomachum* ('Ηθικὰ Νικομάχεια), 10 libros. 3.º *Magna moralia* ('Ηθικὰ μεγάλα), dos libros. 4.º *De virtutibus et vitiis* (Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίων).

VI. Política: 1.º *Política* (Πολιτικά). 2.º *Constitución de Atenas* ('Αθηναίων Πολιτεία).

VII. Arte: 1.º *Rhetorica* (Τέχνη ῥητορική), tres libros. 2.º *Poética* (Περὶ ποιητικῆς), dos libros (sólo queda un fragmento del libro I, sobre la tragedia). 3.º Poesías: *Himno a Hermias. Elegía del altar.*

Obras perdidas.—Sólo quedan fragmentos o referencias de otras muchas obras, casi todas en forma de diálogo: 1.º *Eudemo* (Εὔδημος). Sobre el alma. Compuesta hacia 354, fecha en que muere Eudemo combatiendo ante Siracusa en favor de Dión. 2.º *Sobre la justicia* (Περὶ δικαιοσύνης), cuatro libros. 3.º *Político.* 4.º *Sofista.* 5.º *Menexeno.* 6.º *Symposion.* 7.º *Gryllos.* Sobre la Retórica. Gryllos, hijo de Jenofonte, muere en la guerra el año 362. 8.º *Protréptico,* exhortación al estudio de la Fi-

losofía dirigida al príncipe Themyson de Chipre. INGRAM BYWATER hizo notar en 1869 los amplios pasajes de esta obra que se hallan en la del mismo título de Jámblico (c. 6-12). 9.º *Sobre la Filosofía*. 10. *Nerinthos*. 11. *Eroticus*. 12. *Sobre el Bien* (Περὶ τ'ἀγαθοῦ). 13. *Sobre la riqueza*. 14. *Sobre la oración*. 15. *Sobre el buen nacimiento*. 16. *Sobre la educación*. 17. *Sobre el placer*. 18. *Alejandro, o sobre la colonización* (quizá se refiere al propósito de Alejandro de unir a griegos y persas, aludiendo a los matrimonios de Susa, hacia 324). 19. *Sobre el reino*. 20. *Retórica a Theodectes*. 21. *Colección de artes retóricas*. 22. *Disecciones* ('Ανατομαί), siete libros. 23. *Sobre las Ideas* (Περὶ ἰδέων), ataca la teoría platónica de las Ideas. 24. *Costumbres de los bárbaros* (Νομικὰ βαρβαρικά). 25. *Juicios de las ciudades* (Δικαιόματα πόλεων). 26. *Enseñanzas* (Διδασκαλίαι). 27. *Victorias dionisíacas* (Νίκαι διονυσιακαί). 28. *Listas de los vencedores en los juegos Píticos* (Αναγραφὴ τῶν Πυθιονικῶν). 29. *Problemas homéricos*. 30. *Sobre los poetas* (Περὶ ποιητῶν). 31. *Sobre los pitagóricos* (Περὶ πυθαγορείων). 32. *Sobre las crecidas del Nilo* (Περὶ Νείλου ἀναβάσεως).

Además de estas obras, figuran en el *Corpus aristotelicum* otras varias que hasta hace poco la crítica rechazaba como apócrifas, y cuya autenticidad, en su mayor parte, ha reivindicado J. Zürcher. Este considera como aristotélicas las siguientes: 1.º *De virtutibus et vitiis*. 2.º *Rhetorica ad Alexandrum* (h. 330-325). 3.º *Oeconomica* (Οἰκονομικά), dos libros. 4.º *Physiognomonica* (Φυσιογνωμονικά). 5.º *De mirabilibus auscultationibus* (Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων). 6.º *De Spiritu* (Περὶ πνεύματος). Con ésta concuerda 7.º, *De Melisso, Xenophane et Gorgia* (Περὶ Ξενόφανος, περὶ Ζηνῶνος, περὶ Γοργίου), que según Zürcher responde a un original aristotélico. 8.º El tratado *De plantis* (Περὶ φυτῶν) es obra probablemente de Nicolás de Damasco (20 a. J. C.-40 p. J. C.), pero responde a un tratado anterior de Aristóteles, que no se conserva. 9.º *Problemata* (Προβλήματα), son 38 libros, que contienen 873 problemas. Algunos pueden remontarse a Aristóteles, pero la mayoría revelan influencias posteriores y se refieren en gran parte a temas de medicina. En otros libros hay menos elementos de Aristóteles y revelan la labor posterior de su escuela. 10. *De coloribus* (Περὶ χρωμάτων). 11. *De audibilibus* (Περὶ ἀκουσίων), ambos pudieran ser de Estratón. 12. *Mechanica* (Μηχανικά), quizá de Estratón. 13. *De lineis insecabilibus* (Περὶ ἀτόμων γραμμῶν). 14. *Del Universo a Alejandro*. 15. *Ventorum situs et nomina* ('Ανεμῶν θέσεις καὶ προσηγορία). 16. *De Mundo* (Περὶ κόσμου). Zürcher lo consi-

dera fundamentalmente aristotélico, aunque retocado por Teofrasto, con influencias estoicas.

c) **Autenticidad y cronología.**—Tradicionalmente la mayor parte de los tratados del *Corpus aristotelicum* eran considerados como labor personal de Aristóteles y como obras unitarias, redactadas conforme a un plan ordenado y sistemático, habiéndose concentrado sobre ellas durante muchos siglos el trabajo de los comentaristas. Cuando en el siglo pasado los críticos comenzaron a interesarse en el estudio de los fragmentos de las obras perdidas, se echó de ver la gran diferencia estilística y doctrinal que existía entre ellas y las tradicionalmente consideradas como representativas del aristotelismo. Para explicar esas diferencias se adoptó la distinción de una doble clase de escritos: unos de *juventud (exotéricos)*, compuestos en forma de diálogo, de contenido netamente platónico y pulidos literariamente para la publicación [6]. A estas obras habría debido Aristóteles en la antigüedad su fama de escritor atildado y elegante: «Veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles» [7]. «Eloquendi suavitas» [8]. Esos escritos fueron conocidos hasta los primeros siglos de nuestra Era, pero después se perdieron casi por completo. En cambio, sobrevivieron las obras de *madurez (esotéricas* o *acroamáticas)*, integradas por notas o apuntes de clase, en forma seca y lacónica, no pulidas literariamente y destinadas a la ampliación oral, pero no a la publicación. En estos otros escritos aparecería el verdadero Aristóteles, sosteniendo un sistema propio y original, distinto y hasta opuesto al de su maestro.

Esta interpretación parecía corroborada por las vicisitudes de los escritos aristotélicos después de su muerte, tal como las narran Plutarco y Estrabón [9]. Tendríamos así un Aristóteles

[6] La distinción entre un doble orden de escritos: *exotéricos* (ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐκδεδομένοι λόγοι) y *esotéricos* (ἀκροαματικοὶ λόγοι, ὑπομνήματα, πραγματεῖα) tiene fundamento en varios pasajes de las obras de Aristóteles en que aparece esa denominación *(Phys.* IV 10,217b30; *Met.* XIII 1,1076a28). Desde luego no cabe interpretarla en sentido pitagórico, a manera de un doble orden de discípulos, unos iniciados y otros no. Puede tener explicación en la práctica de Aristóteles de dar dos clases de lecciones, unas *matutinas*, para un público reducido y selecto, y otras *vespertinas*, para un público más amplio.

[7] CICERÓN, *De orat.* I 11,49; *Acad.* 2,38,119.

[8] QUINTILIANO, 10,1,83.

[9] Las vicisitudes un poco novelescas de estos escritos las narran Estrabón (13,1,54, p.609) y Plutarco *(Sulla* 26). Al morir Aristóteles legó su biblioteca a Teofrasto. Este, a su vez, a Neleo, hijo de Corisco, el cual la llevó consigo a su patria, Skepsis de Ida, en Asia Menor. Pero por temor de que se apoderasen de ella los emisarios del rey de Pérgamo, la ocultó

juvenil, el de los diálogos perdidos, que se mantiene todavía plenamente bajo el influjo doctrinal de su maestro, y otro Aristóteles de madurez, que llega a la formulación de un sistema propio, inspirado en el realismo y contrapuesto al de Platón.

ZELLER, aceptando el hecho del dualismo y considerando auténticas de Aristóteles las obras pertenecientes a ambas series, se resistió a admitir la evolución en su pensamiento. Entre los escritos de juventud y los de madurez habría habido un salto brusco, un hiato, pero no una continuidad ni un desarrollo evolutivo propiamente dicho [10].

Inspirado en el concepto de un doble Aristóteles, platónico y antiplatónico, y considerando también auténticas ambas series de obras, JAEGER inició un movimiento revolucionario en la crítica aristotélica [11]. Aplicando el método histórico-genético, en sustitución del lógico-sistemático que hasta entonces había prevalecido, puso de manifiesto que, dejando aparte los escritos considerados como de juventud, en todos y cada uno de los grandes tratados *(Física, Metafísica, Eticas, Política)* se descubrían distintas partes de contenido doctrinal muy diferente. Ninguno de esos grandes tratados constituye un todo unitario y sistemático, sino que son recopilaciones integradas por escritos agrupados posteriormente por razón de materias. Este hecho, basado originariamente en el análisis de la *Metafísica*, y aplicado después a otros tratados, sugirió a Jaeger la idea de que esos escritos pertenecían a distintas épocas en la vida de Aristóteles [12].

en una cueva, donde permaneció hasta que en el año 100 antes de J. C. fue adquirida por el rico coleccionista Apelicón de Teos. Este la trasladó a Atenas, donde se apoderó de ella Sila, en el año 86, llevándola a Roma como botín de guerra. Su hijo Fausto la vendió el año 55 para pagar las deudas de su padre. El gramático griego Tiranión de Amisos (s.I) se encargó de restaurar los manuscritos, muy deteriorados, e hizo una primera edición. Poco más tarde hizo otra más correcta, en colaboración con Andrónico de Rodas, décimo escolarca del Liceo (h.70 a. J. C.), que ordenó los escritos de Aristóteles, distribuyéndolos por orden de materias (cf. DIÓG. LAER., V 52).

10 ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* t.2 (Leipzig 1921) p.59. Tampoco admite la evolución J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihren Verhältniss zu seine übrigen Werken* (Berlín 1863).

11 WERNER JAEGER, *Studien sur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlín 1912); ID., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichtes seiner Entwicklung* (Berlín 1923).

12 T. CASE ha reivindicado para sí el haber sido el iniciador de la idea en su artículo *Aristotle*, en la *Encyclopaedia Britannica* (Londres ²1911), vol.2 p.501ss. *The development of Aristotle* (Mind 1925) p.80-86. Más bien pudiera considerarse como tal A. COVOTTI, *La doppia redazione della Metafisica di Aristotele* (1866); *Le due Metafisiche di Aristotele:* Riv. di Filologia e d'Istruzione Classica (1896). La primera comprendía los libros II, X, XII-XIV; la segunda, I, III, IV, V, VI-IX.

Su explicación consiste en suponer un proceso de evolución doctrinal en el pensamiento de Aristóteles, el cual, partiendo del platonismo, plenamente compartido durante los años de su permanencia en la Academia, se va alejando poco a poco hasta llegar a una posición propia y antitética respecto de la de su maestro. El tránsito se habría realizado partiendo del idealismo, del trascendentalismo y del concepto de la realidad suprasensible a la manera de Platón hasta llegar gradualmente al realismo y al empirismo, considerando como única realidad la concreta y sensible. Aristóteles se habría ido alejando progresivamente de la Filosofía para dedicar su atención preferente al estudio de las ciencias naturales. Este proceso habría tenido tres etapas, a las que responde la composición de los tratados del *Corpus aristotelicum:*

1.º *Platónico.*—Años de permanencia en la Academia (367/348-7). Durante este período el pensamiento de Aristóteles es netamente platónico. Las obras pertenecientes a este período, casi todas perdidas, eran un calco del pensamiento de su maestro, no sólo en la forma dialogada, sino en su contenido doctrinal y hasta en sus mismos títulos. Como primera obra, y punto de partida de la evolución, señala Jaeger el diálogo *Eudemo,* dedicado a la memoria de Eudemo de Chipre († 354), cuya fecha de composición señala hacia 352. En este diálogo, fuertemente influido por el *Fedón,* mantiene Aristóteles todas las tesis características del platonismo: la existencia del mundo de las Ideas separadas *(Rose* fr.41), la sustancialidad del alma (οὐσία, εἶδος τί), la preexistencia, la reminiscencia, la inmortalidad y la transmigración. A este mismo período pertenecerían también los diálogos *Nerintho, Sobre la justicia, Sofista, Symposion, Político, Menexeno, Gryllos* y el *Protréptico* (h.348), que por su tono y carácter puede relacionarse con el libro I de la *Metafísica.* También pertenecerían a este período las partes más antiguas de la Lógica: los *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas,* las *Categorías,* los libros I-IV de la *Física* y el III *De anima.*

2.º *Transición.*—Años de viajes y educación de Alejandro (Assos, Mitilene, Pella, Mieza: 347-335). Aristóteles somete a crítica las doctrinas platónicas y revisa sus propias ideas, comenzando a esbozarse las líneas de un pensamiento original. El empleo de la forma plural *(wir-form)* indica que todavía se consideraba platónico, y el del pretérito imperfecto al referirse a Platón es para Jaeger un indicio de que éste había fallecido poco tiempo antes. La crítica de Aristóteles versa principalmente sobre la teoría de las Ideas separadas. Pero

sus ataques van dirigidos, no contra la memoria, siempre venerada, de su maestro, sino contra sus sucesores, especialmente Espeusipo.

Este período estaría representado inicialmente por el escrito *Sobre la Filosofía*, que Jaeger considera un *Programm-Schrift*, el cual significaría la ruptura definitiva con el platonismo y el principio de la transición. En este escrito se someten a crítica la teoría de las Ideas y los números ideales, y se contrapone la eternidad del mundo a la «creación» del *Timeo*. Pertenecerían también los diálogos *Sobre el Bien* y *Sobre las Ideas*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Física* I-II (Assos, 347-344?), *Etica a Eudemo (Ur-Ethik)*, *Política* II, III, VII, VIII *(Ur-Politik)*, que tratan del Estado ideal, y a los que habrían seguido después los libros IV, V, VI y, finalmente, el I; *Analíticos* I y II.

A este período de transición pertenecería también la composición de todos los libros de la *Metafísica* en tres series: la 1.ª estaría dominada por el concepto de la Filosofía como ciencia de las sustancias trascendentes y suprasensibles, pero iniciando ya la crítica del platonismo. Comprende los libros I, III, XIII9-10, XIV1-8 y XII, excepto el capítulo 8 *(Ur-Metaphysik)*. 2.ª, la Filosofía concebida como ciencia del ser, pero entendiendo por éste el ser suprasensible, contrapuesta a la Física, que versa sobre los seres sensibles. Comprende los libros VI1, (V), VI2-4. 3.ª Poco posterior sería la tercera serie, en que se asigna a la Filosofía primera como objeto el ser en cuanto ser, en toda su amplitud. Esta estaría virtualmente terminada antes de 335, y comprende VII, VIII, IX, X, XIII1-9, XII8. A partir de este momento, Aristóteles habría derivado hacia el empirismo y el positivismo, que es lo que caracteriza el tercer período.

3.º *Aristotélico.*—Segunda estancia en Atenas. Fundación del Liceo (335-323). Es el período definitivo, en que Aristóteles llega a la formulación de su propio sistema, aunque conservando siempre algunos restos del platonismo inicial. Aristóteles relega a segundo plano su interés por la Filosofía y se ocupa preferentemente en estudios de ciencias naturales, con marcada inclinación hacia el empirismo. Para afirmar esto se fija Jaeger en el tratado *De partibus animalium* (I5), donde Aristóteles hace un elogio de las ciencias naturales.

A este período pertenecerían todos los escritos de ciencias naturales, y probablemente el capítulo 8 del XII de la *Metafísica*, además de la *Etica a Nicómaco*, si bien ésta, en su forma actual, dataría del año 300.

Como puntos cronológicos de referencia se fija Jaeger en tres fechas: la muerte de Platón (348-7), la muerte de Espeusipo (339-8) y la reforma del calendario por Calipo (330-29). Sus razones principales son: *a)* La diversidad de contenido de los distintos tratados, especialmente de la *Metafísica*. En unos libros se aprecia todavía un resto de platonismo, que va desapareciendo gradualmente. *b)* Empleo del pronombre «nosotros» en los libros I, III, XIII9-10, lo cual indica que Aristóteles se consideraba todavía como platónico. *c)* El distinto modo de concebir la Filosofía, primeramente como ciencia de lo suprasensible, lo cual indica que admitía la teoría de las Ideas separadas, y después como ciencia general del ser.

La tesis de Jaeger, aunque acogida con reservas por algunos sectores, ganó, no obstante, numerosos adeptos, y puede decirse que se impuso en sus afirmaciones fundamentales [13].

E. Oggioni admite el hecho fundamental de la evolución personal de Aristóteles, y adopta el mismo criterio que Jaeger, es decir, el alejamiento progresivo del platonismo [14]. Se limita al análisis de la *Metafísica*, no refiriéndose especialmente a

[13] «Edifice de belle apparence, mais assez fragile», «Synthèse brillante, mais un peu hative» (Aug. Mansion, prefacio al libro de Nuyens, p.XI).—Mansion, A., *La génèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents:* Rev. Néosc. de Phil. (1927) 307-341.423-466; Id., *Introduction à la Physique aristotélicienne* (Lovaina [2]1945).—Arnim, H. von, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des A.* (Wiener Studien 1928).—Corte, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (París 1934).—Habla de «notre repugnance... pour construire un *Flickaristoteles,* conme jadis on a fabriqué un *Flickhomer*» (p.10).—Nuyens, aunque en su obra sigue en el fondo los mismos principios de Jaeger, no disimula una marcada hostilidad a lo largo de su desarrollo.—W. Ross tampoco admite la teoría de Jaeger, y considera que la *Metafísica* se sucede orgánicamente en este orden: I, III, IV, VI-X, XIII-XIV. Los restantes libros: II, V, XI, son independientes *(Aristotle's Metaphysics,* Oxford 1924). Pero otros muchos autores, como Bréhier, Copleston, Praechter, no sólo aceptan sin reservas la teoría de Jaeger, sino que adoptan su cronología casi sin retocarla. Son importantes los trabajos de M. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* 2 vols. (Firenze 1936). Considera los *exotéricos* como obra de juventud, que influyen en Epicuro; y los *esotéricos* como obra de madurez, que reflejan el progresivo alejamiento del platonismo.—F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Berlín 1929).—A. Nolten, O. Carm., *Het Godsbegrip by Aristoteles* (Nimega 1940).—Ingemar Düring, *Aristotle's De partibus animalium.* Critical and literary commentaries (Göteberg 1941).—Bidez, J., *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu* (Bruselas 1943).—Soleri, Giacomo, *Evoluzione e struttura della Metafisica aristotelica:* Riv. di Fil. Neosc. (Milano 1950) 462-477.—Owens, J., C. SS. R., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto 1951). Cf. Verbeke, G., *La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote:* R. Phil. Louvain (1952, agosto) 471-478.

[14] Oggioni, E., *La Filosofia prima di Aristotele* (Milano 1939).

ninguno de los demás tratados. Sus innovaciones se reducen a restringir la cronología de la composición de los tratados metafísicos, que coloca en un plazo de diez años, que va desde la muerte de Platón (348-7) a la de Espeusipo (338-7). El desarrollo del pensamiento aristotélico sobre la Filosofía primera habría seguido tres períodos:

1.° *Dualismo platónico.*—La *Filosofía primera* es concebida como ciencia que tiene por objeto las sustancias trascendentes, suprasensibles y separadas (εἶδος χωριστός), en contraposición a la *Física*, que estudia las sustancias del mundo sensible. Pero en este mismo período Aristóteles inicia la crítica del platonismo. Le corresponderían los libros XIII9-10 y XIV de la *Metafísica* y los escritos *Sobre la Filosofía, De caelo*, I-II, y *Física*, I-II.

2.° *Dualismo mitigado. Transición.*—La *Filosofía primera* aparece como ciencia de los primeros principios y de las causas supremas y últimas del ser en su totalidad, tanto sensible como suprasensible. El campo de la *Filosofía primera* gana en amplitud, pero perdura todavía un resto de dualismo, pues el conocimiento sensitivo se limita a la percepción de los hechos (ὅτι), mientras que la inteligencia llega hasta el *porqué* (διότι), es decir, hasta su explicación por razones intrínsecas. La incertidumbre creciente de Aristóteles acerca de la realidad trascendente le hace empezar a inclinarse a la realidad sensible, que es el objeto de la *Física*. Es la transición del abstractismo platónico hacia el concretismo empirístico de Aristóteles (p.53). A este período corresponderían el libro I de la *Metafísica*, con su ensalzamiento de la vida teorética, y sobre todo el III, compendiado en XI1-2, que señala el desprendimiento del platonismo con la crítica de las ideas separadas y la exposición de las aporías.

3.° *Superación del dualismo platónico.*—*Aristotelismo.* En este momento Aristóteles señala como objeto de la *Filosofía primera* el estudio del ser en cuanto ser. Con esto el ser, en toda su amplitud, queda integrado en el campo de la ciencia. A la Filosofía primera le corresponde estudiar el ser en general, sus propiedades en cuanto tal y los primeros principios de la razón y del ser. De esta manera la *Filosofía primera* queda contrapuesta no sólo a la *Física*, sino también a todas las demás ciencias particulares, que estudian propiedades concretas y específicas.

Este período abarca cuatro momentos: *a) Metafísica*, VI1 (resumido en XI7), VI2-4 (resumido en XI8). El XI9-12 es

un resumen de la *Física*, a manera de un apéndice sin conexión con lo anterior. *b)* VII, VIII, XIII1-9 (estudio sobre la sustancia). *c)* IX1-9 (estudio sobre el acto y la potencia). Es posible que en este tiempo Aristóteles hubiera hecho una revisión de los tratados anteriores, ordenándolos en la siguiente forma: I, III, IV, VI, VII, VIII, IX, XIII1-9. *d)* Finalmente, Aristóteles habría escrito el libro XII, que constituye una monografía independiente sobre la sustancia, pero importantísima, porque en ella se precisa el concepto de acto puro, que es el Ser trascendente, cumbre de todo el sistema aristotélico. De esta manera la *Filosofía primera* vuelve a recuperar el sentido de una *Teología*. Su composición sería hacia 340, antes de la muerte de Espeusipo, a quien parece aludirse como si todavía viviera.

Oggioni no asigna fecha especial a los libros II, V ni X. Su diferencia más notable respecto de Jaeger es su insistencia en asignar al libro XII una fecha tardía, como culminación de toda la *Metafísica*.

F. Nuyens da también por supuesto el hecho de la evolución personal de Aristóteles, en el mismo sentido que Jaeger, y trata de fijar el orden cronológico de los distintos tratados adoptando como criterio el problema psicológico de las relaciones entre alma y cuerpo [15]. Sus puntos extremos de referencia son, el *Eudemo*, considerándolo como la primera obra de Aristóteles, de contenido netamente platónico, y el libro *De anima*, escrito de madurez, en el cual Aristóteles habría expresado su teoría definitiva. Nuyens tiene el mérito de haber tratado de corregir la interpretación excesivamente empirista de Jaeger. La evolución del pensamiento aristotélico se había realizado en tres períodos:

1.º *Dualismo radical entre alma y cuerpo* (354-347).—Alma y cuerpo son considerados como dos realidades distintas y antagónicas. Aristóteles admite todas las tesis platónicas: sustancialidad del alma, preexistencia, inmortalidad, reminiscencia, el cuerpo como cárcel del alma, etc. Como obra representativa de este período, y punto de partida, coloca el *Eudemo* (h.354), en que aparece el dualismo radical en sentido platónico. Más atenuado aparece en el *Protréptico* y en el escrito *Sobre la Filosofía*. A este período pertenecerían también todos los demás diálogos perdidos; toda la *Física*, excepto el libro VIII, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Categorías* y *Tópicos*.

[15] Nuyens, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Lovaina 1948); *Ontwikkelings momenten in de Zielkunde van Aristotels* (Amsterdam-Nimega 1939).

La *Meteorología* sería posterior. No figura ningún tratado metafísico.

2.º *Instrumentismo vitalista o mecanicista.*—Años de viajes (347-335). Un período intermedio lo marcan las obras de biología y de moral, compuestas entre 347-335, en las cuales va mitigando el dualismo, considerando alma y cuerpo como dos entidades distintas, pero cuyas relaciones son cada vez más estrechas, sirviendo el cuerpo como instrumento del alma, que estaría alojada en el corazón. A este período pertenecerían: *Historia animalium, De partibus animalium* (II, IV, I), *De motu animalium,* y algunos de los *Parva naturalia (De iuventute et senectute, De vita et morte, De respiratione, De longitudine et brevitate vitae, De incessu animalium).* Además, los *Analíticos,* I y II (h.338); *De interpretatione, Etica a Eudemo, Etica a Nicómaco* (excepto V-VII, que son comunes a las dos), *Política* (II, III, VII, VIII), *Metafísica* (XIV, XII1-9, VI1), *De partibus animalium* (I, que constituye la transición al entelequismo de *De anima).* El alma es concebida ya como forma sustancial del cuerpo (εἶδος), pero todavía conserva Aristóteles la división platónica en tres partes: vegetativa, sensitiva e intelectiva *(De part. anim.* I 641a14).

3.º *Entelequismo* (336-322).—Finalmente, en el tratado *De anima* llega Aristóteles a formular claramente su propia teoría, en que alma y cuerpo son considerados como dos entidades tan íntimamente compenetradas, que no constituyen más que un solo compuesto sustancial, a manera de forma y materia. El alma es la forma sustancial del cuerpo, y está tan íntimamente unida a él, que ambos nacen y perecen juntamente. Además del libro *De anima,* pertenecerían a este período el *De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De somniis, De divinatione ex somniis, De generatione animalium, Metafísica,* VII, VIII, XII, IX (no señala fecha para los demás tratados de la *Metafísica,* pues en ellos no se encuentran alusiones especiales al problema de la unión del alma con el cuerpo). El V sería de fecha tardía, al fin del tercer período. *Pol tica,* IV, V, VI, I (después de 336).

H. von Arnim, no obstante su poco velada actitud de oposición a las teorías de Jaeger, acepta también su principio fundamental de la evolución en tres estadios [16]. Como criterio adopta tres puntos de referencia, que son las fechas de composición de las *Eticas,* considerándolas a las tres como auténticas. La primera sería la *Magna Moral,* que supone redactada en-

[16] Arnim, H. von, *Die drei aristotelischen Ethiken* (Viena 1924).

tre 338-334. En este tiempo coloca la composición de la *Metafísica*, I, XI, XIV, XII, X. 2.º La *Etica a Eudemo* habría sido compuesta hacia 330, y en este tiempo la *Metafísica*, VII, VIII, IX. 3.º La *Etica a Nicómaco* sería la más tardía (entre 330-323), y junto con ella los demás libros metafísicos, III, IV, VI. Esta teoría ha tenido poco éxito, por la endeblez de su fundamento, ya que las tres *Eticas* caen dentro de las críticas sobre la autenticidad y la cronología general de los libros aristotélicos.

J. OWENS distribuye los tratados metafísicos en tres grupos: 1.º, I, III, IV, VI1; 2.º, VI2-4, VII, VIII, IX; 3.º, X, XIII. El libro V lo considera como una adición tardía a la *Metafísica*, que debe insertarse entre el primer grupo y el segundo. XI es un resumen de III, IV y VI. Los libros II, XII y XIV caen fuera de la serie principal, y no tienen relación con ella [17].

En 1952 J. ZÜRCHER lanzó una tesis extremista con el propósito de renovar radicalmente la exposición del problema. Considera infundada la distinción entre obras juveniles y obras de madurez. La parte más auténtica de Aristóteles son sus obras exotéricas. En las demás, los pasajes que reflejan doctrinas platónicas pertenecen a Aristóteles, mientras que los que manifiestan tendencia al realismo y al empirismo deben ser adjudicados a la labor interpoladora de Teofrasto, el cual retocó o simplemente redactó la mayor parte de esos tratados. Así, pues, la derivación hacia el realismo y el empirismo no debe ser considerada como evolución personal de Aristóteles, sino de su escuela. En la mayoría de los tratados que integran el *Corpus aristotelicum* se aprecia una duplicidad de autor, que se manifiesta en el estilo y en el contenido doctrinal [18].

Podemos sintetizar la actitud de Zürcher en las siguientes proposiciones: 1.ª Aristóteles, personalmente, permaneció siempre platónico, aunque llegase a tener opiniones particulares sobre algunos puntos, v.gr.: sobre el alma, las Ideas subsistentes, etc. Pero, dada la amplitud y flexibilidad doctrinal de las escuelas griegas antes del estoicismo de Crisipo, esto no le impedía considerarse como genuinamente platónico.

2.ª Las profundas diferencias de contenido y estilo que

[17] G. OWENS, *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics* (Toronto 1952).

[18] ZÜRCHER, J., *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderborn 1952). Cf. ELORDUY, E., S. I., *El nuevo Aristóteles de J. Zürcher:* Pensamiento VIII (1952) n.31 p.325-356; CHROUST, A.-H., *The Composition of Aristotle's Metaphysics:* The New Scholasticism XXVIII (1954) n.1 p.58-100; BRADY, IGNATIUS, O. F. M., *The New Aristotle:* The New Scholasticism XXVII (Wáshington 1953) n.3 p.305-334.

se aprecian entre los escritos *exotéricos* y los *esotéricos* no se explican solamente por una evolución personal de Aristóteles, sino que reclaman duplicidad de autor. Carece de fundamento la contraposición entre escritos de *juventud* y de *madurez*.

3.ª La obra aristotélica auténtica constaría de los diálogos *exotéricos,* que no son solamente obra de juventud, sino también de madurez, compuestos algunos hacia sus cincuenta años, y de los escritos menores, que por su brevedad o su poca importancia no fueron retocados por Teofrasto.

4.ª A lo largo de treinta años, Teofrasto retocó y transformó los escritos *esotéricos,* que fueron los que más profundamente sufrieron la reforma. Es éste un fenómeno común a la Academia y al Perípato. Ambas escuelas sufren la influencia pitagórica hacia el año 300. Tanto Platón como Aristóteles, son transformados y desfigurados por sus discípulos entre 320-300.

5.ª Ni el *Corpus aristotelicum* contiene todo Aristóteles ni el *Corpus aristotelicum* es todo de Aristóteles. A éste le pertenece solamente un 20 o un 30 por 100. La mayor proporción corresponde a la intervención alteradora o interpoladora de su discípulo. Pero tampoco el *Corpus aristotelicum* es puramente teofrástico, sino una especie de transición entre el puro Aristóteles y el puro Teofrasto.

6.ª La existencia de muchos elementos posteriores a Aristóteles se revela: *a)* en la alusión a acontecimientos políticos que suceden entre 319-300, especialmente hacia 307. *b)* En la mención de oficios desconocidos en tiempo de Aristóteles *(Pol.* IV14). *c)* En la influencia estoica (Zenón empieza a enseñar en 313). *d)* En la influencia epicúrea (Epicuro llega a Atenas en 307, junto con Teofrasto). *e)* En la influencia de Euclidas el matemático (fl.306-283). *f)* En la influencia de Diocles de Caristos, discípulo de Aristóteles, que enseña en el Liceo bajo Teofrastro. *g)* En la exposición de la doctrina platónica *(Met.* I6; XIII, XIV), que no corresponde a la auténtica de Platón, sino a la que se enseñaba en la Academia bajo Jenócrates y Polemón, entre 300-290.

7.ª El análisis doctrinal y filológico del *Corpus aristotelicum* revela la intervención de distintos autores. El procedimiento de Teofrasto consistió en superponer sus propias ideas al texto originario de Aristóteles, de lo cual resultan los contrastes de doctrinas distintas en un mismo libro.

8.ª La larga duración de esta labor, que se prolonga unos treinta años, se refleja en variaciones estilísticas, especialmente en el predominio de determinadas partículas conjuntivas: En

el primer período predominan ἀλλὰ μὲν, ὥσπερ; en el segundo, οὐ μὲν, καθάπερ.

Para probar su tesis, Zürcher despliega un alarde realmente impresionante de erudición filológica. Utiliza como criterios internos el *estilo* (predominio de ciertas partículas: ἀλλὰ μὲν, ὥσπερ, καθάπερ, οὐ μὲν, δὴ, γε, δή καί; *hapaxlegomena*, o palabras empleadas una sola vez) y el *contenido doctrinal;* y como externos, las alusiones a acontecimientos sucedidos después de la muerte de Aristóteles y las influencias de la Stoa, del Kepos y de los científicos existentes hacia el año 300. Como resultado considera como obras más auténticas de Aristóteles, y en las que menos ha intervenido la labor de Teofrasto, los *Diálogos* exotéricos (perdidos), y los tratados *De virtutibus et vitiis, Rhetorica ad Alexandrum, Oeconomica, Physiognomonica, De Spiritu, Historia plantarum, Causa plantarum, De mirabilibus auscultationibus, Historia animalium* (VIII-IX), *De caelo* (parte), una *Etica a Eudemo (Ur-Ethik)*, desarrollada por Teofrasto en la *Gran moral* y en la *Etica a Nicómaco*, y la *Constitución de Atenas*, quizá la única obra que, según Zürcher, puede atribuirse íntegramente a Aristóteles.

Como más alterados, transformados o simplemente redactados por Teofrasto considera los grandes tratados *acroamáticos: Metafísica, Física, Analíticos* (III-IV-I-II), *Categorías, Perihermeneias, Tópicos* (los libros II-V contienen una Tópica original de Aristóteles, los VI-IX son de Teofrasto), *De generatione animalium, De partibus animalium, Magna Moral* y *Etica a Nicómaco.*

En cuanto a la cronología, aplicando el criterio estilístico, distribuye los escritos del *Corpus aristotelicum* en tres períodos, correspondientes a la labor realizada por Teofrasto:

Primer período (antes de 315, predominio del ἀλλὰ μὲν y ὥσπερ): *De caelo* (los capítulos I4-5 son totalmente de Teofrasto), *De generatione et corruptione*, I-II; *Physica*, I-IV, VI-VIII; *De generatione animalium*, I-II; *De anima* (del cual sólo es de Aristóteles un 20 por 100, y lo restante de Teofrasto, especialmente casi todo el libro I); *Analytica*, III-IV; *Meteorológica*, I; *De sensu et sensato, Etica a Nicómaco*, VI; *Etica a Eudemo*, VII y II; *Magna Moral*, I; *Política*, III, II, VII; *Metafísica*, I1-8, II, III, VII, IX1-4, X, XII, XIII, XIV.

Segundo período (hacia 315-308, predominio del οὐ μὲν y καθάπερ): *De generatione animalium*, III-IV (h.310-290, influido por Diocles de Caristos); *De respiratione* (donde el alma es considerada como puramente material); *Historia animalium*, V-VII; *Analytica*, I; *Perihermeneias*, IX-XIV, I-VIII; *Catego-*

rías; De caelo, IV; *Meteorológica*, II; *Etica a Nicómaco*, III-IV, X; *Magna Moral*, II; *Política*, IV, VIII; *Metafísica*, I9-10.

Tercer período (h.308-290, casi no emplea partículas): *De generatione animalium*, V; *Historia animalium*, I-IV, VIII-X; *Analytica*, II; *Tópica*, I-IX; *Meteorológica*, III-IV (el IV influido por Euclides); *Etica a Nicómaco*, I, II, V, VIII, IX; *Etica a Eudemo*, III y I; *Physica*, V; *Historia plantarum*, II, V-IX; *De partibus animalium; Poética; Rhetorica; Política*, I, V, VI (h.300); *Metafísica*, V, VI, VIII, IX3-10 (h.300) [19].

La tesis de Zürcher es demasiado revolucionaria para poder ser acogida sin reservas. A pesar del aparato de erudición con que su autor la presenta, no resulta convincente. Hay en ella excesivo artificio y hasta apriorismo. Resulta exagerado el alcance que se da al criterio estilístico, que solamente tiene un valor muy relativo. Es extraño que dentro de la misma escuela aristotélica no quede algún testimonio de una intervención tan asombrosa de un discípulo en la obra de su maestro. Por mucho que se quiera ponderar el espíritu de libertad para intervenir en lo que se consideraba bienes comunes de la escuela, no parece admisible el atrevimiento de un discípulo a una transformación de tal categoría, que prácticamente dejaba anulada la labor del maestro, ni es verosímil que tal atentado quedara sin protestas.

En cuanto a la influencia de escuelas posteriores, como el estoicismo y el epicureísmo, tampoco resulta demasiado concluyente la argumentación de Zürcher. La consolidación y la sistematización del estoicismo es obra de Crisipo (281-208), muy posterior a Teofrasto, que muere en 288. Y precisamente el estoicismo se caracteriza por haber tomado a manos llenas materiales de todas las escuelas, aunque sintetizándolas en un sistema coherente. Si hay puntos comunes, o bien éstos son debidos a la influencia del peripatetismo en el estoicismo, como sucede con su apropiación de la teoría hilemórfica, o bien son derivaciones de ambos respecto de las escuelas socráticas menores, que algunas sostuvieron puntos doctrinales muy parecidos a la moral estoica. Lo mismo hay que decir del epicureísmo. Si se da la coincidencia de que Epicuro llegó a Atenas en compañía de Teofrasto, también es verdad que el Kepos fue un verdadero *hortus conclusus*, que se mantuvo en un espléndido

19 ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist* p.125ss. Además ofrece otra cronología con algunas variantes en p.199-232 en cuanto a la *Metafísica*, cuyo orden sería el siguiente: primer período (antes de 315): II, III, XII, XIII, I9-10, XIV, VII; segundo período (hacia 310): VII, IX, IV, X, I1-8; tercer período (hacia 300): V, VI, VIII, XI (XV).

aislamiento respecto de las demás escuelas, las cuales tampoco mostraron excesiva simpatía hacia sus cultivadores. Y antes de Epicuro ya había suficientes elementos hedonísticos en Sócrates, Aristipo y Eudoxo para que Aristóteles necesitara acudir a otras fuentes.

No obstante, es fácil comprender cuán profundamente influyen estas nuevas teorías en el modo de exponer la doctrina aristotélica. La que durante muchos siglos ha sido considerada como la Filosofía sistemática y unitaria por excelencia aparece ahora como un conjunto de tratados en que coexisten y se entrecruzan las doctrinas más diversas, que van desde el más genuino idealismo hasta el más radical empirismo, e incluso materialismo. La imagen tradicional de un Aristóteles estático se ha convertido ahora bien en un Aristóteles que se desarrolla en varias etapas de evolución personal, partiendo desde el platonismo hasta consolidar su propio sistema, o bien en un conjunto de tratados que reflejan la evolución doctrinal de su escuela.

Sin embargo, pasada la primera impresión producida por las nuevas actitudes críticas o supercríticas de los últimos años, en realidad el admitir la evolución doctrinal, sea de Aristóteles o de su escuela, y la dificultad de aquilatar lo que en el *Corpus aristotelicum* pertenece personalmente al mismo Aristóteles y separarlo de las posibles adiciones de sus discípulos y sucesores, no altera notablemente el sistema peripatético, tal como tradicionalmente se ha concebido, antes bien sirve para aclarar muchas dificultades y para dar la debida interpretación a pasajes hasta ahora poco menos que inexplicables. Por esto, aun a sabiendas de la posibilidad de duplicidad o de multiplicidad de autor, podemos continuar tranquilamente denominándolo *aristotélico* [20].

CAPITULO XX

La realidad

1. **Actitud de Aristóteles.**—La Filosofía de Aristóteles representa un gran esfuerzo para dar solución al problema del ser y de la ciencia, tal como venía planteado desde Heráclito y Parménides, y que Aristóteles recoge en el punto en que lo había dejado su maestro. Hemos visto a Platón esforzarse por

[20] «Whe shall, perhaps, inconciously (or even consciously) continue to speak of Aristotle as its author. But we shall know in our hearts that the Aristotle we speak is really a dual personality» (I. BRADY, l.c., p.334).

superar el movilismo de Heráclito imaginando un transmundo de entidades eternas, fijas y subsistentes y por liberarse del monismo estático de Parménides, introduciendo las nociones de *ser* y *no-ser*, de *idéntico* y *diverso (Sofista)*, a fin de romper la unidad y la inmovilidad del ser compacto de los eléatas.

Pero Platón, a pesar de sus esfuerzos, no sólo no logró resolver el problema, sino que lo dejó agravado con su duplicación del mundo real. Por una parte, el mundo hiperuranio, sede de las verdaderas realidades, y por otra, el mundo físico, cuya realidad difícilmente logra salvar con sus teorías de la participación y de la imitación. De hecho, en Platón no queda resuelta, sino agravada, la vieja antítesis Heráclito-Parménides.

Aristóteles tiene, pues, que dar una triple respuesta: *a)* al monismo estático de Parménides, *b)* al movilismo de Heráclito, y *c)* al idealismo de Platón.

a) CONTRA EL MONISMO DE PARMÉNIDES.—Aristóteles rompe la unidad compacta, estática, inmóvil e indiferenciada del ser eleático mediante la introducción de dos nociones, primero del *per se* (καθ'αὐτό) y *per accidens* (κατὰ συμβεβηκός) y después del *acto* y de la *potencia*. Afirma el pluralismo del ser. No existe un ser único (αὐτὸ τὸ ὄν), sino que existen muchos seres, cada uno de los cuales es una sustancia individua concreta (ὄν τί, τὸδε τί), que puede ser afectada de muchas maneras por múltiples modificaciones accidentales. «El Universo consta de individuos» [1]. «Nada impide que haya muchos seres» [2]. El Ser uno no es más que un concepto abstracto de la mente. Pero el concepto unívoco de Parménides opone su concepto analógico: «El ente y el uno se dicen de muchas maneras» [3].

Con la aplicación de la teoría del acto y la potencia salva además el movimiento de los seres. Lo que se mueve no es el Ser (αὐτὸ τὸ ὄν), sino los seres concretos y particulares (ὄν τί, τὸδε τὶ). Todos los seres, excepto Dios, son móviles, aunque de distinto modo, según se trate de las sustancias celestes, eternas, ingenerables e incorruptibles, que solamente se mueven con movimiento circular, o de las del mundo terrestre, que se mueven con movimiento local y con movimiento de generación y de corrupción.

b) CONTRA EL MOVILISMO DE HERÁCLITO.—Aristóteles admite el movimiento, pero al mismo tiempo afirma la permanencia de las esencias: «No dicen verdad los que afirman la

1 *Phys.* I 3,18a1-35.
2 οὐδέν κωλύει πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα (*Phys.* I 3,186b).
3 *Phys.* I 3,187a10.

inmovilidad del todo, ni tampoco los que afirman la movilidad»[4]. Los seres particulares se mueven, pero las esencias son inmutables y permanecen a través de todos los cambios y mutaciones.

c) CONTRA EL PLURALISMO IDEALISTA DE PLATÓN.—No existen dos mundos ontológicamente distintos, sino uno solo. Los universales (sustancias segundas) no tienen realidad ontológica, sino lógica. Son conceptos formados por la mente mediante la abstracción. La verdadera realidad ontológica la constituyen las sustancias individuas (sustancias primeras) en sus tres grandes variedades: terrestres, celestes y divina.

En función de esta triple actitud de Aristóteles es como debemos entender su concepto del ser y el objeto que asigna a su *Filosofía primera.*

2. **La idea de orden y de jerarquía en el sistema aristotélico.**—Aristóteles concibe el Universo constituido por una pluralidad de seres reales escalonados en orden de perfección, desde el ínfimo de todos, que es la materia prima, hasta el supremo, que es Dios.

a) Considerados desde el punto de vista del *acto y de la potencia,* los seres comienzan en la pura potencialidad física de la materia, para ir ascendiendo en una concatenación de actos cada vez más perfectos, hasta llegar al acto puro, que es la cumbre del ser.

b) Un concepto idéntico resulta de considerarlos desde el punto de vista de la *forma y la materia.* En el principio tenemos una materia sin ninguna forma (materia prima), y a través de una serie de seres, cuyas formas son cada vez más perfectas, llegamos a una Forma sin materia (Dios).

c) Bajo el aspecto del *movimiento,* el Universo se compone de una serie de motores y de móviles, concatenados entre sí, hasta llegar a un Primer Motor inmóvil, que no es movido por otro ni se mueve a sí mismo y que es causa de todos los movimientos.

d) Desde el punto de vista de la *finalidad.* Todo ser tiende a su propia perfección, que constituye su fin particular: las potencias, a los actos, y todo el Universo, a Dios, como causa final atractiva, causa suprema del movimiento.

Así resulta el conjunto de los seres dividido en tres grandes sectores, órdenes o planos, ascendentes en perfección:

1.º *Mundo físico terrestre.*—A éste pertenecen las sustancias físicas, en cuya composición entran la materia primera y los

[4] *Met.* IV 8,1012b23.

cuatro elementos. Son móviles, generables, corruptibles, compuestas de materia y forma (potencia y acto), que van ascendiendo en orden de perfección, por razón de sus formas. Están sujetas al movimiento, a la mutación, a la generación y a la corrupción. Aunque sus elementos materiales sean eternos, son contingentes y perecederas en cuanto individuos. Su estudio corresponde a la *Física*, y se escalona en el siguiente orden:

a) *No vivientes:*

1) *Principios* (materia y forma).
2) *Elementos* (agua, aire, tierra, fuego).
3) *Mixtos* (en número indefinido).

b) *Vivientes:*

4) *Vegetales* (forma vegetativa, nutritiva).
5) *Animales* (forma sensitiva).
6) *Hombre* (forma racional).

2.º *Mundo físico celeste.*—A éste pertenecen las esferas y los astros, que son sustancias móviles, eternas, ingenerables, incorruptibles, compuestas de materia (éter o quinto elemento) y dotadas de formas vivientes, inteligentes y perfectísimas. Se escalonan en las 54 esferas que giran en torno a la Tierra con movimiento circular, que no tiene contrario. En su extremo está la última esfera, informada por el Primer Motor inmóvil.

3.º *Sustancia divina supraceleste.*—Fuera del Universo físico existe una sustancia eterna, simplicísima, inmóvil, incorruptible, forma pura sin materia, acto puro sin potencia. Esta sustancia es Dios. «Es claro que ésta es una sustancia eterna, inmóvil y separada» [5]. Dios es la cumbre de todos los seres. Pero no ha creado el mundo, que es eterno; ni siquiera ha tomado parte en su organización. Su única intervención en el mundo, al que no conoce, es ser causa del movimiento por atracción y por amor.

CAPITULO XXI

La ciencia

1. **El conocimiento científico.**—Aristóteles conserva el mismo concepto de ciencia que los presocráticos y que su maestro, o sea un conocimiento fijo, estable y cierto. Pero la transformación que hace sufrir al concepto platónico de la realidad re-

[5] *Met.* XII 7,1073a2; R. MUGNIER, *De l'idée de hiérarchie dans le système aristotélicien:* Archives de Phil. IX cah.3 p.74ss.

percute profundamente en su concepto de la ciencia. Suprime el mundo trascendente de las Ideas de Platón y solamente admite la existencia de sustancias particulares e individuas, distribuidas jerárquicamente en tres grandes planos: 1.º, *terrestres;* 2.º, *celestes,* y 3.º, *divina,* que es única, ocupando ella sola el lugar de las Ideas platónicas [1]. Suprime también las nociones de participación y de imitación. Cada sustancia tiene su propio ser, debido tan sólo a las cuatro causas que intervienen en su generación, y que no es ni participación ni imitación de ninguna otra realidad trascendente.

Aristóteles distingue dos órdenes de conocimiento: el *sensitivo* y el *intelectivo.* El primero es la fuente de todos nuestros conocimientos y se caracteriza por su particularidad (καθ'ἕκαστον). Es verdadero, pero no científico, porque está sujeto al movimiento y a la mutación de las cosas y porque no distingue lo sustancial de lo accidental. Tampoco constituye ciencia el conocimiento que solamente llega hasta la *opinión,* porque carece de necesidad, aun cuando pueda ser base de juicios verdaderos. El conocimiento científico requiere fijeza, estabilidad y necesidad de los objetos en los cuales se basa su certeza. Sólo puede llegar a constituir ciencia el conocimiento intelectivo, capaz de producir conceptos universales (καθόλου) con los caracteres de fijeza, estabilidad y necesidad.

2. **Propiedades del conocimiento científico.**—1.º Es un conocimiento de las esencias de las cosas (οὐσία, τὸ τὶ ἦν εἶναι). La ciencia debe responder a la pregunta *¿qué es?* (τὶ ἐστί) y expresar en sus definiciones (ὁρισμός) las esencias de las cosas. 2.º Es un conocimiento de las cosas *por sus causas* (αἰτία), No basta saber que una cosa *es* (ὅτι), sino que hay que saber también *qué es* (τί) y *por qué es* (διότι) [2]. 3.º Es un conocimiento *necesario* (καθ'αὑτό, ἀναγκαῖον). El juicio necesario, propio de la ciencia, consiste en saber que una cosa es así y no puede ser de otra manera [3]. 4.º Es un conocimiento *universal* (καθόλου). Pero la palabra «universal» no debe entenderse en el sentido

[1] *Met.* XII 6,1071b4.

[2] *Anal. post.* II 1,89b34; 90a31-33; *Top.* V 6,145a15; *Met.* I 1,981a30; II 1,993b20; VII 11,1037a14; *Eth. Nic.* VI 2.

[3] *Anal. post.* I 2,71b9-12; I 33,88b30-89a3; *Met.* I 1-2. «No se da ciencia de lo contingente» *(Met.* XI 8,1064a15; VI 2,1027b19). La ciencia es una concepción de lo universal y necesario *(Eth. Nic.* VI 6,1140b30). «Scientia de necessariis est, ut probatur *I Posteriorum.* Omne autem necessarium, inquantum huiusmodi est immobile, quia omne quod movetur, inquantum huiusmodi, possibile est esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid» (SANTO TOMÁS, *In Boethium de Trin.* q.5 a.1).

abstracto, ni como contrapuesto a particular y concreto, sino como equivalente a fijo, inmutable y necesario [4].

La ciencia es, pues, un conocimiento «universal», es decir, fijo, estable, necesario y cierto de las cosas, que llega hasta sus esencias, las expresa en definiciones y las explica por sus causas [5].

Ahora bien, ¿cómo se logra un conocimiento semejante? Los presocráticos y Platón habían buscado la necesidad y estabilidad del conocimiento científico en la realidad ontológica de sus objetos. Por esto Heráclito y Platón habían negado la posibilidad de la ciencia respecto de las realidades móviles y contingentes del mundo físico. Estas realidades constituirían objetos de creencia, de opinión o, a lo sumo, de conjetura (εἰκασία). En Platón la ciencia solamente se daba respecto de las realidades eternas, necesarias e inmutables del mundo de las Ideas.

Si la necesidad del conocimiento científico dependiera de la de sus objetos materiales, en ese caso sólo podría darse ciencia de objetos ontológicos eternos, necesarios e inmutables. En la Ontología aristotélica, después de suprimir el mundo de las Ideas separadas de Platón, quedan todavía dos planos de

[4] *Met.* XI 2,1060b20; III 6,1003a14. MANSION, S., *Le Jugement d'existence chez Aristote* (Louvain 1946) p.62ss. Para Aristóteles y Platón no es la *particularidad* individual de los seres lo que les impide ser objetos de ciencia. Dios, las «Ideas» y las «Sustancias celestes» son particulares, y son objetos de conocimiento científico, porque son seres *necesarios* e *inmutables*. Las cosas sensibles materiales, en cuanto tales, son objetos de conocimiento sensitivo, verdadero y cierto. Pero no de conocimiento intelectivo, no por razón de su particularidad, sino de su *materialidad*, causa de su impermanencia y de su sujeción al movimiento, a la mutación y a la corrupción. No permanecen en un mismo ser, y de lo impermanente no hay ciencia. Así dice Santo Tomás: «Ad secundum dicendum, quod singularium quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos, *non ratione singularitatis, sed ratione materiae*, quae est in eis individuationis principium. Unde si *aliqua singularia* sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu» *(Summa Theol.* 1 q.56 a.1 ad 2). «Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed inquantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo, si sit aliquid singulare et immateriale sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi» *(Summa Theol.* 1 q.86 a.1 ad 3). Cf. *De Spir. creat.* I 9 ad 15; *De anima* q.1 a.17 ad 5; *De verit.* q.2 a.2 ad 4.

[5] El conocimiento de las cosas por sus causas en Aristóteles tiene un sentido integral. No se trata solamente de las causas últimas, ni sólo de las causas extrínsecas (eficiente y final), sino también de las intrínsecas (material y formal), que constituyen la *esencia* de cada cosa. El conocimiento de las cosas por sus causas últimas extrínsecas (Dios) es propio de una rama particular de la ciencia, que es la Teología. Cuando en el libro I de la *Metafísica* habla de una causa última, se refiere en concreto a la final, entendiendo por ella el bien propio de cada individuo.

seres eternos e inmutables, que son las sustancias celestes y Dios, si bien el conocimiento de Dios entraña problemas que Aristóteles no se planteó, al menos expresamente. Para él la cuestión se refiere principalmente al conocimiento científico de las sustancias sensibles, materiales y mudables del mundo físico. ¿Cómo puede darse un conocimiento científico, es decir, necesario, universal y cierto, versando sobre objetos esencialmente contingentes, inestables y mudables? En algunos pasajes, de contenido indudablemente platónico, parece rechazar esta posibilidad: «Tampoco es posible ni definición ni demostración para las sustancias sensibles particulares, porque tienen una materia de tal naturaleza, que puede ser y no ser, por lo cual todas son corruptibles. Luego si la demostración es de lo necesario, y la definición está dirigida a la ciencia..., es evidente que no habrá de ellas ni definición ni demostración» [6].

No obstante, Aristóteles hace entrar también dentro del campo de la ciencia a las sustancias materiales del mundo sensible, mediante la distinción entre orden lógico y orden ontológico. Las sustancias materiales no son necesarias ontológicamente, pues pueden ser y no ser, y están sujetas al movimiento, a la mutación, a la generación y a la corrupción, Pero, aunque en sí mismas no sean ontológicamente necesarias, sin embargo cabe hallar una necesidad lógica, no absoluta, pero sí suficiente, para poderlas elevar a objetos de ciencia mediante la actividad abstractiva de nuestro entendimiento.

Así, pues, Aristóteles no busca la razón de la necesidad y de la universalidad de las cosas en un mundo de Ideas separadas, como Platón, sino dentro de las cosas mismas. Y siendo éstas contingentes y mudables, tampoco aspira a una necesidad ontológica absoluta, por razón de los objetos en sí mismos, sino a la necesidad lógica, relativa, pero suficiente, basada en nuestro modo de conocerlos, y que es la única posible tratándose de cosas que no son necesarias ontológicamente. Por esto reconoce y proclama insistentemente que no puede exigirse el mismo grado de necesidad, de certeza y exactitud (ἀκρίβεια, ἀκριβολογία) en todas las materias científicas. Por ejemplo, la Física y la Etica no pueden aspirar a la misma certeza que las Matemáticas [7].

3. **Formación del concepto universal.**—La teoría aristotélica del conocimiento se caracteriza por la estrecha colaboración que establece entre la función de los sentidos, de la ima-

[6] *Met.* VII 15,1040a1-8.
[7] *Met.* III 3,995a15-17.

ginación y del entendimiento para llegar a la formación de los conceptos universales, que constituyen la base de la ciencia. Aristóteles se mantiene en un perfecto equilibrio, a igual distancia de los dos extremos, el empirismo sensista y el abstraccionismo intelectualista. La ciencia de Aristóteles siempre es realista, y ni siquiera en sus grados más abstractos rompe nunca el contacto con la realidad ni se recluye en un puro juego de la actividad intelectiva, entendida en el sentido en que Kant critica justamente el racionalismo cartesiano.

Aristóteles conserva el concepto platónico de la ciencia como un conocimiento fijo, estable y necesario. Pero busca la necesidad de los conceptos universales no en un orden ontológico ficticio, como su maestro, sino en el orden lógico, aunque siempre en estrecha conexión con el ontológico. Para Aristóteles, el problema fundamental de la ciencia consiste en dotar de los caracteres de fijeza, estabilidad y necesidad a los objetos particulares materiales y móviles del mundo físico, tal como son percibidos por los sentidos.

Para elevar las impresiones sensibles al grado de universalidad y de necesidad requeridos por la ciencia, señala dos procedimientos distintos: uno, que pudiéramos llamar lógico, que es la *inducción* (ἐπαγωγή)[8], y otro, de carácter más bien *psicológico*, que es la acción iluminadora del entendimiento sobre los fantasmas de la imaginación[9]. Aunque más bien que como dos procedimientos distintos deben considerarse como dos aspectos complementarios y simultáneos de un mismo proceso general, que es la elevación progresiva desde lo material y mudable, que es lo propio de los objetos particulares, tal como son percibidos por los sentidos, hasta lo inmaterial e inmutable, que es lo que corresponde al concepto universal aprehendido por el entendimiento, y que puede calificarse simplemente de *abstracción* (ἀφαιρέσεις, ἀφελεῖν)[10].

Aristóteles no admite las ideas innatas ni la reminiscencia. Todo conocimiento tiene su punto de partida en la experiencia sensible. «Es manifiesto que nosotros tenemos que conocer por medio de la experiencia lo primero que conocemos»[11]. «El

[8] «La inducción es el paso de los singulares a los universales. Por ejemplo, si el piloto hábil es el mejor, y así el cochero, etc. También, en general, el que es hábil en cada cosa es el mejor. La inducción es más persuasiva y evidente, más notoria a la sensibilidad y al mayor número. Pero el silogismo tiene más fuerza y eficacia contra quien desea contradecir». *Top.* I 12,105a 10-20; *Anal. post.* II 19,100a4-15; *Met.* I 1,980b26-982a3; *Eth. Nic.* I 1, 1098b3; VI 3,1139b14-4; 1140b8.

[9] *De an.* III 5,430a15-17; III 7,431a15.

[10] *De an.* III 7,431b12-19.

[11] *Anal. post.* II 19,100b4.

universal se nos da siempre a partir de las cosas singulares»[12]. «Sería asombroso que estuviera alojado connaturalmente en nuestra inteligencia el más alto saber sin que nosotros tuviéramos la menor noticia de ello»[13]. Por esto, un ciego de nacimiento carece de todo conocimiento acerca de los colores.

Pero si todo conocimiento procede de la experiencia sensible, solamente alcanza la universalidad propia del conocimiento intelectivo cuando ha llegado al último momento del proceso depurador, en el cual tiene que intervenir una potencia superior a los sentidos y a la fantasía, que es el entendimiento. Sólo en ese momento termina la labor de abstracción (ἀφαιρέσεις) o de separación (χωρισμός), que comienza ya en los mismos sentidos, se continúa en la imaginación y termina en el entendimiento.

a) INDUCCIÓN.—En los *Analíticos posteriores*[14] y en el libro I de la *Metafísica*[15] describe Aristóteles los grados ascendentes del proceso cognoscitivo, desde la simple sensación hasta el concepto, o desde el conocimiento sensitivo al intelectivo:

1.º *Sensación.* El punto de partida de todo conocimiento es la percepción sensible de los objetos materiales particulares. No tenemos conocimientos innatos. Todos vienen de los sentidos. En todos los hombres hay un deseo innato y natural de conocer. Su mejor prueba es el placer que causan todas las sensaciones cognoscitivas, especialmente las visuales. La vista es el más estimado de nuestros sentidos, porque es el que proporciona mayor cantidad y variedad de conocimientos.

2.º *Memoria.* En la memoria persisten y se conservan las impresiones sensitivas. Los animales dotados de los sentidos de la vista y del oído y además de memoria son capaces de aprender y de ser educados. Pero el «conocimiento sensitivo es común a todos, es fácil y no tiene nada de filosófico».

3.º *Experiencia.* De la repetición y confrontación de varias sensaciones repetidas, procedentes de objetos semejantes, conservadas en la memoria y unidas a la observación conscien-

[12] *Eth. Nic.* VI 7,1143b4.

[13] *Met.* I 9,993a1.

[14] «Es claro que necesariamente conocemos los primeros principios por inducción y que de este modo la sensación produce el universal». «De la *sensación* nace la *memoria*, y de la memoria, al reproducirse muchas veces la misma impresión, se origina la *experiencia*. De muchas memorias nace la experiencia, y de la experiencia el *universal*» *(Anal. post.* II 19,100a1-8). Cf. SANTO TOMÁS, *In Anal. post.* lect.20 n.11.13.

[15] *Met.* I 1,980b26-982a3.

te y atenta, nace la experiencia (ἐμπειρία). Pero la experiencia no trasciende lo particular.

4.º *El concepto universal.* Con el concepto universal entramos en el campo intelectivo. De la reducción de muchas experiencias a la unidad de una sola noción o concepto, desprendido de la multiplicidad, pero que abarca una multitud de cosas y hechos particulares, se produce el universal (ἓν παρὰ τὰ πολλά), que es, ante todo, la reducción de la pluralidad a la unidad. Aristóteles emplea una expresiva imagen al compararlo a un ejército en desbandada que vuelve a ordenarse [16].

5.º *Arte.* El concepto universal, en cuanto que mira a las cosas sujetas al cambio, a la generación y al movimiento, es el fundamento del Arte (τέχνη), que tiene por objeto la acción y la producción. El Arte proviene directamente de la experiencia, sintetizando muchas nociones experimentales en un solo concepto universal (καθόλου... ὑπόληψις). Se distingue de la simple experiencia en que ésta se limita al conocimiento de casos y nociones particulares. El arte y la experiencia deben ir unidos. De otra suerte, el que solamente conoce en universal cometerá errores al aplicar las nociones a los casos particulares. Por ejemplo, en Medicina lo que se trata de curar no es *el hombre*, sino *el individuo*, Calias o Sócrates. Pero el que sólo conoce lo particular no sabrá remontarse a hacer aplicaciones universales. La experiencia conoce el hecho, la cosa (τὸ ὅτι), por ejemplo, que el fuego quema, pero ignora la causa y el *porqué* (διότι). El Arte conoce la cosa, el hecho, y además el *porqué*. Por esto los hombres de arte son capaces de enseñar. El Arte se acerca más a la ciencia que a la experiencia. Las artes se multiplicaron, unas por la necesidad y la utilidad, y otras simplemente por el placer.

6.º *Ciencia.* El concepto universal constituye el fundamento de la ciencia. Después que habían sido inventadas todas las artes, se inventaron las ciencias, que no tienen por objeto inmediato la necesidad ni el placer. Y nacieron donde sus

16 «A la manera que, en un ejército en desbandada, se detiene primero un soldado, después otro y luego todo hasta que vuelve a reorganizarse la unidad del ejército; algo parecido sucede en la inteligencia».

Una *sensación* «detenida» sirve de punto de partida para la formación primero de una *imagen* (fantasía) y después de un *concepto* universal (entendimiento). Esta es la *especie*, que a su vez se unifica en *géneros* supremos (categorías), los cuales son individuales, pues ya no están constituidos por otros géneros ni diferencias. Sobre los géneros queda todavía otra noción más amplia, que comprende todos los seres sustanciales o accidentales y, que es la noción universalísima de *Ser*, que es el máximo grado de abstracción a que puede llegar la inteligencia.

cultivadores tenían tiempo y vagar para consagrarse al estudio. Así, por ejemplo, nacieron las Matemáticas en Egipto. La ciencia (ἐπιστήμη, σοφία) tiene un objeto más amplio que el arte, pues se propone conocer las primeras causas y los principios de los seres. El que conoce lo universal conoce en cierto modo los casos particulares que caen dentro de él. Y así una ciencia será tanto más elevada cuanto sea más universal. De este modo, «el hombre de ciencia parece superior al que sólo posee conocimientos sensitivos; el hombre de arte, al hombre de experiencia..., y las ciencias teoréticas, a las ciencias prácticas» [17].

De esta manera podemos entender la formación del concepto universal como un proceso: *a)* de *unificación*, pasando de la pluralidad a la unidad; *b)* de *estabilización*, reduciendo lo móvil a lo inmutable; *c)* de *desmaterialización*, prescindiendo de la materia particular, causa del movimiento y del cambio, y no considerando más que la materia en general. El universal se percibe en los mismos individuos. Al mismo tiempo que los sentidos perciben el singular (Sócrates blanco), la inteligencia ve el universal (hombre, blancura) [18].

El concepto aristotélico del «universal» es muy distinto del platónico. En Platón no cabe ciencia de las cosas mudables del mundo físico. El único elemento fijo, estable y necesario de las cosas sensibles consistía en lo que tenían de participación o de imitación de las Ideas del mundo trascendente (su «forma»). Pero en Platón no hay propiamente «abstracción». El tránsito es de los seres particulares del mundo físico a los seres también particulares del mundo de las Ideas. Su aspiración ascendente consiste en elevarse por encima del mundo visible hasta las realidades del mundo suprasensible, en cuya contemplación se halla el verdadero conocimiento científico, estable, fijo y necesario.

Pero Aristóteles suprime el mundo platónico de las Ideas subsistentes. Tampoco admite la existencia de formas de los seres corpóreos con anterioridad a la materia. Solamente admite la existencia de individuos sustanciales, particulares y concretos, cuya *esencia* consiste en un *synolon*, en que entran una materia particular y una forma particular. Así, pues, el concepto universal, para ser verdadero, tiene que representar exacta e ínte-

[17] *Met.* I 1,981b30-35.

La ciencia en cuanto que mira al Ser (περὶ τὸ ὄν) (*Met.* I 1,982oa29). Por la experiencia llegamos a la ciencia del universal: ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην (*Anal. post.* I 18,81b3).

[18] *Met.* I 2,982a5ss.

gramente la *esencia* completa y permanente de la cosa representada. Puede prescindir de todos sus caracteres accidentales, que son la causa de su mutabilidad, pero tienen que entrar en él sus dos principios esenciales y constitutivos, la materia y la forma. Pero no consideradas en su individualidad física (*esta* materia y *esta* forma), sino en común (*la* materia y *la* forma). De esta manera, mediante la abstracción se obtiene un concepto universal, en el cual, por una parte, se conservan los dos principios que constituyen la esencia completa, inmutable y permanente de la cosa, y por otra, se logran la fijeza, la estabilidad y la necesidad lógicas requeridas en el conocimiento científico. El tránsito es de un *todo* ontológico particular (la *esencia* de *este* hombre) a un *todo* lógico universal (la *esencia del* hombre). Con lo cual, la abstracción universalizante no altera ni falsea la representación de la realidad.

Las modificaciones que sufre el platonismo a través de Filón, de Plotino y San Agustín, darán origen a la famosa contraposición medieval del universal *ante rem* (formas sin materia, ideas en el entendimiento divino), universal *in re* (formas individualizadas por su unión con la materia en el mundo físico) y universal *post rem* (formas o ideas en el entendimiento humano, universalizadas mediante la «abstracción», por su desprendimiento de la materia individualizante). De esta manera aparece la materia como el principio de la particularidad, y la forma como el elemento universal, comprometiendo la integridad y la verdad de la representación de la realidad esencial en el concepto.

b) ILUMINACIÓN DEL ENTENDIMIENTO AGENTE.—En el libro III *De anima* insinúa Aristóteles otro mecanismo psicológico para la formación del concepto universal en dos rápidos pasajes, mediante la metáfora de la *iluminación* del entendimiento agente [19]. Las sensaciones múltiples y particulares procedentes de los sentidos sufren una primera depuración y unificación al ser recibidas en el *sentido común*. De aquí pasan a la *fantasía*, pero conservando todavía su particularidad. Sobre las imágenes de la fantasía actúa el *entendimiento agente*, despojándolas totalmente de su materialidad y particularidad por medio de la «iluminación» (φωτισμός), haciendo aparecer en ellas la *idea universal*, representativa de su *esencia*, la cual actúa sobre el entendimiento pasivo.

Así, pues, en Aristóteles el concepto universal no es una construcción apriorística de nuestra razón pura, sino un pro-

[19] *De an.* III 5,430a15-17; III 7,431a15.

ducto elaborado por el entendimiento, pero en íntima colaboración con la experiencia sensible. Su valor es lógico, pero está basado en la realidad, de la cual ha sido obtenido por el procedimiento de la abstracción inductiva o iluminativa.

De este modo tenemos un material legítimo para constituir una ciencia *realista*, organizando esos conceptos en un orden sistemático, que aspira a ser un reflejo, lo más exacto posible, de la realidad de las cosas tal como son en sí mismas, dotadas, en virtud de la abstracción, de los caracteres de fijeza, necesidad y universalidad de que carecen los seres particulares del mundo físico.

Una vez constituido el concepto universal con los caracteres de unidad, fijeza e inmutabilidad en el orden lógico, tenemos ya el *material* para la ciencia. Pero todavía no tenemos ciencia. Porque el proceso psicológico de formación de los conceptos universales es idéntico y común al conocimiento vulgar y al científico. La acción del entendimiento agente termina en el momento mismo en que ha quedado constituido, psicológicamente, el concepto universal. Pero desde el momento en que se trata de comenzar a utilizar científicamente esos conceptos entra en funciones otra potencia, que es el *entendimiento posible* o pasible (νοῦς παθητικός), sin cuya intervención no sería posible pasar de la simple posesión de ideas o de nociones universales, que no trascienden el orden puramente psicológico.

4. **División de las ciencias.**—La división aristotélica de las ciencias está basada en su concepto pluralista y analógico del ser. Si no hubiera más que un solo ser, único, indiferenciado e inmóvil, como pretendía Parménides, tampoco podría haber más que una sola ciencia [20]. Pero Aristóteles no admite un solo ser, sino muchos seres, cada uno de los cuales tiene su forma propia y particular, la cual es el principio de distinción y ordenación jerárquica entre las múltiples clases de seres que se dan en la realidad. Los seres van ascendiendo en la escala ontológica por razón de la mayor perfección de sus formas, desde las sustancias puramente materiales, a las que suceden los vivientes (vegetales, animales, hombre), hasta llegar a las celestes y, finalmente, a la sustancia divina, trascendente y separada, que es la cumbre de toda perfección.

A la pluralidad y diversidad ontológicas de los modos de ser corresponden correlativamente una pluralidad y una diversidad lógicas equivalentes en los modos de conocer. En

[20] *Met.* XI 3,1060b31ss.

Aristóteles el orden del conocer debe ajustarse al orden del ser, y no a la inversa, como en Kant. Por consiguiente, habrá tantas ciencias distintas cuantos modos distintos de seres y cuantos modos distintos de considerarlos. «Hay tantas partes de la filosofía cuantas sustancias; así es preciso que haya una primera y otra que la sigue» [21].

Las acciones, las ciencias y las artes se especifican por sus objetos. «Habiendo muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines. El del arte médica es la salud; el de la ciencia náutica, el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la economía, la riqueza» [22]. En virtud de esto, la superioridad o inferioridad de una ciencia se gradúa por el valor del objeto sobre que versa [23].

El *Corpus aristotelicum* presenta un desarrollo y una diferenciación de las ciencias muy superior a lo que hemos visto en Platón. El conjunto de sus tratados ofrece una enciclopedia impresionante de todas las ramas del saber, ya perfectamente distintas entre sí, que reflejan el estado del panorama científico en el Liceo a fines del siglo IV. Sin embargo, en Aristóteles no hallamos expresamente una clasificación sistemática de ese rico material, ni una articulación orgánica de sus diversas partes, dentro de un esquema general de las ciencias. Las clasificaciones que aparecen en la *Metafísica* reproducen, con escasos retoques, el viejo esquema platónico, que resulta a todas luces insuficiente y de cuyas escuetas líneas se desborda por todas partes la riqueza del material científico acumulado por el peripatetismo.

En el libro VI de la *Metafísica* establece la distinción de las ciencias en *teoréticas*, *prácticas* y *poéticas*. Hay tres clases de las primeras: *Física*, que tiene por objeto las sustancias móviles e inseparables de la materia; *Matemáticas*, que versan sobre objetos inmóviles, pero inseparables de la materia, y *Teología*, que se ocupa de la sustancia separada, eterna e inmóvil, y que es la ciencia suprema, porque «la ciencia más alta debe tener por objeto el ser más excelente» [24]. Es fácil apreciar que el segundo plano de ciencias permanece todavía bajo el influjo de Platón, en cuanto al objeto asignado a las Matemáticas [25].

21 καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι πὲρ αἱ οὐσίαι (*Met.* IV 2, 1004a3). «Sicut tradit Philosophus in III *De anima* scientiae secantur quemadmodum et res; nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus speciem habent» (SANTO TOMÁS, *In De gener. et corrupt.* I proemio).

22 Cf. *Eth. Nic.* I 1,1094a1-8.

23 *Met.* XI 7,1064b2-6. Cf. SANTO TOMÁS, *In De anima* I 1 n.5-6.11-14.

24 καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (*Met.* VI 1, 1026a20). *De gen. et corrupt.* II 11,338a14.

25 La asignación del estudio de la cantidad como objeto de las Matemá-

En el libro XI aparecen como ciencias teoréticas la *Física*, ciencia de los seres móviles, en cuanto móviles, pero no en cuanto seres; las *Matemáticas*, que versan sobre los modos de la cantidad, pero tampoco considerados en cuanto seres; la *Teología*, que es la ciencia suprema, pues se ocupa de la sustancia separada (χωριστή), eterna e inmóvil; y aparece también la *Filosofía primera*, que tiene por objeto la consideración del ser en cuanto ser, y sus propiedades, la unidad, los primeros principios y los axiomas [26].

En el libro XII distingue Aristóteles tres clases de sustancias, dos de ellas sensibles y móviles, de las cuales una es perecedera (plantas y animales), otra eterna, cuya naturaleza no detalla, pero que evidentemente responde a los cuerpos celestes, de los cuales trata expresamente en el capítulo 8, y otra tercera, eterna e inmóvil. Las dos primeras las adjudica a la *Física*, y la tercera, a otra «ciencia diferente», que indudablemente es la *Teología* [27].

Así, pues, en el primer plano de ciencias teoréticas la *Física* ocupa el lugar que tenía en la clasificación platónica de Jenócrates y Espeusipo. En ella quedan englobados todos los *seres móviles* del mundo físico, sin precisar más y sin indicar siquiera la distinción importantísima entre sustancias puramente materiales y sustancias vivientes, que dan lugar a ramas de la ciencia completamente distintas y que aparecen perfectamente definidas y especificadas en los libros correspondientes del *Corpus aristotelicum*.

El segundo plano, *Matemáticas*, corresponde al concepto platónico de ciencias *dianoéticas* [28]. En este campo, la aportación personal de Aristóteles es poco importante, aunque en el Liceo y en Alejandría hubo después excelentes matemáticos. En los distintos libros de la *Metafísica* puede apreciarse el tránsito de Aristóteles, partiendo del concepto platónico de los números ideales que predominaba en la Academia en tiempo de Jenócrates, hasta llegar a rechazarlo por completo, asignando a las Matemáticas, como objeto, el estudio de las relaciones y proporciones que resultan del accidente de cantidad [29].

El tercer plano de ciencias es el que ofrece mayores varian-

ticas aparece en *Met.* IV 1,1003a20; XI 9,1061b20. La transición desde el platonismo se puede seguir en los siguientes pasajes: *Met.* III 2,997b-998a20; VI 1,1026a10; I 6,987a5; y sobre todo en los libros XIII y XIV, que reflejan las discusiones con los sucesores de Platón en la Academia.

26 *Met.* XI 7,1064b1ss.

27 *Met.* XII 1,1069a18-1069b2; 6,1071b2.

28 *Met.* VI 1,1025b7; *Anal. post.* I 1,71a1.

29 *Met.* IV 1,1003a20; XI 9,1061b20.

tes respecto del platonismo. En Platón lo ocupaba la *Dialéctica*, que era la ciencia suprema, a la cual correspondían las sustancias separadas eternas, inmóviles e inmutables del mundo ideal trascendente. En Aristóteles desaparece la Dialéctica como ciencia suprema y es sustituida por la *Teología*. El lugar que ocupaban las Ideas de Platón queda reservado exclusivamente para una sustancia única, separada, eterna, inmóvil e inmutable, que es el «mejor de los seres», o sea Dios [30].

La clasificación aristotélica de las ciencias se completa con la división en ciencias *prácticas*, entre las que enumera la *Política*, que tiene por objeto el gobierno de la ciudad (polis); la *Económica*, a la cual corresponde el gobierno de la casa (oikós), y la *Monástica*, o Etica, a la que le compete la dirección de la vida individual. A éstas hay que añadir las ciencias *poéticas* o productivas, que tienen un valor científico mucho menor y que propiamente entran en la categoría de artes. La enumeración es variable en los distintos lugares, mencionando la *Medicina*, la *Gimnástica*, la *Estatuaria*, la *Música*, la *Dialéctica*, la *Retórica*, la *Poética*, etc.

En estas clasificaciones no aparecen incluidas otras ciencias como la *Filosofía primera* [31], la *Analítica* (Lógica) [32] y la *Gra-*

[30] *Met.* XI (K) 7,1064b1-2: «Así, pues, hay tres ciencias teóricas: la Física, las Matemáticas y la Teología. Ahora bien, las ciencias teóricas están por encima de las demás ciencias. Pero la última que hemos mencionado supera a todas las ciencias teóricas. Tiene por objeto el ser que está por encima de todos los seres, y la superioridad o inferioridad de una ciencia se gradúa por el valor del objeto sobre que versa su conocimiento».

«Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis» (SANTO TOMÁS, ST 2-2 q.2 a.4). «Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda» *Cont. Gent.* I4).

[31] «Pero todas estas ciencias sólo abarcan un ser concreto, o un género determinado, y tratan solamente de él, pero no sobre el ser simplemente en cuanto ser» *(Met.* VI 1,1025b7-12).

«Secundo ostendit quod ista non est aliqua particularium scientiarum» (SANTO TOMÁS, *In Met.* IV 1 n.529). «Unaquaeque harum scientiarum particularium circunscribit et accipit sibi aliquod determinatum genus entis... Sed hoc, scilicet, considerare de ente inquantum est ens, pertinet ad quandam scientia quae est alia praeter scientias particulares» (ib. XI 7 n.2248. Cf. n.530.532.547.1147.1148.1151.1169.1170).

[32] «Es preciso conocer los Analíticos antes de empezar ninguna ciencia, y no hay que esperar a que se nos enseñe una u otra para plantear semejantes cuestiones» *(Met.* IV 3,1005b4).

«Opportet in addiscendo incipere a Logica, non quia ipsa sit facilior scientiis caeteris, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis; sed quia aliae scientiae ab ipsa defendent, inquantum docet mo-

mática [33], a las que Aristóteles atribuye un carácter más general.

A nuestro juicio, estas divisiones, que figuran repetidamente en la *Metafísica*, no reflejan el pensamiento completo de Aristóteles, tal como aparece desarrollado en el conjunto de sus obras, y que es mucho más rico y más matizado. Creemos que la mejor clasificación aristotélica de las ciencias es la que nos ha dado Santo Tomás en los distintos lugares en que hace la enumeración y ordenación de los libros del *Corpus aristotelicum*. Para mayor claridad presentamos algunas en forma de esquema:

I. «Omnibus scientiis praemittitur *Philosophia prima*, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum ens».

II. Scientia naturalis. «De enti mobili»:

A) In communi: *Physica*.

B) In specie.
- *a)* Secundum motum localem seu de enti mobili caelesti: *De caelo*.
- *b)* De motu ad formam et primis mobilibus, sc. elementis..
  - 1) In communi: «De primis principiis motu alterationis: *De generatione et corruptione*.
  - 2) In specie.
    - α) De mixtis inanimatis: *Meteorum*.
    - β) De animatis: *De anima* et consequentibus ad ipsum [34].

I. Communissima omnibus naturalibus: motus et principium motus: *Physicorum*.

dum procedendi in omnibus scientiis» (SANTO TOMÁS, *In Boeth. De Trin.* VI 1 ad 3). «Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modum autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tracti debet» *(In Met.* II n.335).

[33] «Grammatica considerat omnes voces» *(In Met.* IV 1 n.547).

[34] *In De caelo et mundo* I proemio n.1-2; *In Phys.*

II. Quae pertinent ad determinata mobilia: Corpora viventia:

A) De anima secundum se: *De anima.*

B) De anima secundum quamdam concretionem sine applicationem ad corpus in generali..........
- *a)* Quae pertinent ad vivum *in quantum vivum*...
  - 1. *De morte et vita.*
  - 2. *De respirat. et expir.*
  - 3. *De iuventute et senectute.*
  - 4. *De causis longitudinis et brevitatis vitae.*
  - 5. *De sanitate et aegritudine.*
  - 6. *De nutrimento et nutribili.*
- *b)* Quae pertinent *ad motivum*.........
  - 7. *De causa motus animalium.*
  - 8. *De progressu animalium.*
- *c)* Quae pertinent *ad sensitivum*........
  - 9. *De sensu et sensato.*
  - 10. *De memoria et reminiscentia.*
  - 11. *De somno et vigilia.*

C) Applicando haec omnia ad singulas species animarum vel plantarum: *De animalibus et plantis* [35].

CAPITULO XXII

Filosofía primera

1. **Noción.**—Los estudios críticos de los últimos años (Jaeger, Nuyens, Oggioni, Owens, Zürcher, Ross) han llegado a la conclusión de que el conjunto de catorce libros conocidos bajo la denominación de *Metafísica* no constituye un tratado unitario y sistemático, sino una agrupación *(sylloge)* de monografías diversas por su contenido y por su cronología. Aunque las discrepancias entre los críticos sean grandes en cuanto al orden de los tratados, sin embargo, el solo hecho de poderse proponer el problema es indicio de que tiene un fundamento real y no puede soslayarse en la interpretación del pensamiento de Aristóteles [36].

[35] *In De sensu et sensato* I 1 n.1-6.

[36] Más arriba quedan indicadas estas opiniones, y el orden lógico y cronológico en que colocan los tratados de la *Metafísica.* Para facilitar la confrontación de citas damos la correspondencia de los libros en las diferentes ediciones:

Metafísica:

Escolásticos:	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
Bekker:	A	α	B	Γ	Δ	E	Z	H	Θ	I	K	Λ	M	N
Didot:	A	α	B	Γ	Δ	E	F	Z	H	Θ	I	IA	IB	IΓ

Física:	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
	A	B	Γ	Δ	E	I	K	Θ

La palabra «Metafísica» (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), ciertamente no la empleó Aristóteles, y tampoco hay fundamento para hacerla remontar hasta Teofrasto. No aparece en el catálogo de Diógenes Laercio, que parece ser el más antiguo, sino en los posteriores de Ptolomeo Chennos y de la *Vita menagiana*. Comúnmente se atribuye su invención a Andrónico de Rodas, décimo escolarca del Liceo (h.70), pero pudiera ser anterior, remontándose quizá a algún bibliotecario alejandrino (Calímaco, Hermippo), el cual habría designado con ese nombre un conjunto de varios escritos aristotélicos que agrupó en un volumen y colocó *después de la Física* en los anaqueles de la librería. Posteriormente se ha dado a esa palabra un sentido trascendente, que puede obedecer, o bien a la mezcla en esos tratados de materias correspondientes a la Teología, aunque constituyen una ínfima parte (l.12 c.6.7.9), con otras pertenecientes a la Filosofía primera, o bien a las distintas expresiones que emplea Aristóteles en su evolución desde el trascendentalismo platónico, o platonizante, hasta llegar a formular el concepto de ser en cuanto ser como objeto de la Filosofía primera.

A pesar de su antigüedad, la palabra «Metafísica» es desconocida en el Occidente latino hasta el siglo XII. No se encuentra en Boecio ni en Casiodoro. Tampoco la hallamos en San Isidoro, Alcuino, Rábano Mauro, Escoto Eriúgena, Gilberto Porretano, Hugo de San Víctor, ni en ninguna de las numerosas clasificaciones de las ciencias que pululan en la primera mitad del siglo XII. La ponen en circulación los traductores de la escuela toledana, como Domingo Gundisalvo y Miguel Escoto, y aparece como título de la versión latina de la *Metafísica* de Avicena.

En cuanto al contenido de ese tratado, si exceptuamos los capítulos 6, 7 y 9 del libro XII—que Jaeger considera como una monografía intercalada, de composición anterior a la mayor parte de los demás libros y que revela una inspiración dependiente del platonismo—, en todo lo restante no hallamos nada que se refiera a la Teología propiamente dicha. La atribución de un objeto trascendente a la Filosofía primera en algunos libros (I, II, XIII 9-10; XIV) no rebasa el influjo de un platonismo en vías de eliminación, que es sustituido en otros libros cronológicamente posteriores por otro concepto más original de Aristóteles (ser en cuanto ser). En su mayor parte se limitan a dar nociones generales del ser, de las causas, de la sustancia, del acto y la potencia, de los principios y los axiomas, etc.

Libro I (A).—Sobre la naturaleza de la ciencia. La vida teorética. La filosofía se ocupa principalmente de la investiga-

ción de los principios y de las causas. Examen y crítica de las doctrinas de los filósofos precedentes acerca de los primeros principios.

LIBRO II (α).—Tiene el carácter de una introducción a la ciencia. Su dificultad y método. Su objeto son las primeras causas, cuya serie es imposible prolongar hasta el infinito. (La atribución a Pasicles de Rodas no responde a que fuese su autor, sino a que poseía una copia del mismo.)

LIBRO III (B).—Tratado aporemático. Dificultades principales con que se enfrenta el conocimiento científico y que quedan sin resolver.

LIBRO IV (Γ).—Aparece la *Filosofía primera* como ciencia general del ser en cuanto ser, contrapuesta a todas las demás ciencias particulares.

LIBRO V (Δ).—Vocabulario. Definiciones y explicación de la nomenclatura empleada en filosofía.

LIBRO VI (E).—La *Filosofía primera*, como ciencia del ser en cuanto ser, distinta de todas las demás ciencias teóricas particulares. Sobre el accidente.

LIBRO VII (Z) y VIII (H).—Sobre la sustancia.

LIBRO IX (Θ).—Sobre el acto y la potencia.

LIBRO X (I).—Sobre la unidad, la contrariedad y la oposición.

LIBRO XI (K).—1-8, resumen de los libros III, IV y VI; 8-12, resumen de la *Física* II, III y V. Sobre la infinitud y el movimiento.

LIBRO XII (Λ).—Sobre las distintas clases de sustancias (c.1-5). Teología (6, 7, 9). Astronomía (8). Sobre el sumo Bien (10).

LIBRO XIII (M) y XIV (N).—Controversia con los platónicos acerca de las Ideas subsistentes y de los números ideales.

2. **Objeto.**—«Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto tal. No se confunde con ninguna de las llamadas ciencias particulares, porque ninguna de estas otras considera en general el ser en cuanto ser, sino que, recortando una cierta parte del ser, investiga solamente las propiedades esenciales de esa parte» [37]. «La ciencia del filósofo es la del ser en cuanto ser, tomado universalmente y no en alguna de sus partes» [38]. «Por el contra-

37 *Met.* IV 1,1003a21-26.
38 *Met.* XI 3,1060b31-32.

rio, la Filosofía primera no se ocupa de los objetos particulares, en cuanto que cada uno de ellos tiene algún accidente, sino que trata del ser en cuanto que cada uno de esos objetos particulares es un ser» [39]. «Así, pues, es evidente que a una ciencia única pertenece estudiar el ser en cuanto ser y sus propiedades en cuanto ser» [40]. «Por esto, ninguno de los que se encierran en el estudio de una ciencia particular se preocupa de decir nada sobre la verdad o falsedad de estos axiomas, ni el geómetra ni el aritmético» [41]. «Pero todas estas ciencias (la física y las matemáticas), concentrando sus esfuerzos sobre un objeto determinado y en un género determinado, se ocupan de este género, pero no del ser considerado absolutamente, ni en cuanto ser» [42].

Para comprender la importancia de la labor que Aristóteles encomienda a su *Filosofía primera* basta con fijarnos en que le asigna como objeto precisar y definir un conjunto de nociones fundamentalísimas, que ella suministra a todas las demás ciencias, las cuales las utilizan después, analógicamente, cada una en su campo respectivo. Es la noción universalísima de *ser* y de sus propiedades en cuanto tal (trascendentales: *ens, verum, bonum, aliquid)*; los modos universalísimos de ser (categorías: sustancias y accidentes); las nociones generalísimas de acto y potencia, principio, causa, efecto y movimiento; las de esencia y existencia; el establecimiento, la justificación y la defensa de los primeros principios del ser y del pensamiento, etc., etc. [43]

[39] *Met.* XI 4,1061b25-28.

[40] *Met.* IV 2,1005a12.

[41] *Met.* IV 8,1005a29.

[42] *Met.* VI 1,1025b12,18-30. «Sed hoc, scilicet, considerare de ente inquantum est ens, pertinet ad quamdam scientiam quae est alia praeter omnes scientias particulares» (S. Tomás, *In Met.* XI 7 n.2248; cf. IV 1 n.529. 530.532.547;VI 1 n.1147.1148.1151.1170).

«Dicitur etiam philosophia prima, inquantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur» *(In Boeth. De Trin.* q.5 a.11). «Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia» (CG III 25). «Quod quid est proprie pertinet ad scientiam quae est de substantia, scilicet ad Philosophiam primam, a qua omnes aliae hoc accipiunt *(In Post. Anal.* I 18 n.4). «Sicut omnibus scientiis praemittitur Philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens» *(In De Phys. auditu* I 1 n.5). *In Met.* XI 1 n.2151.

[43] «Es un hecho innegable que en todas y en cada una de las ciencias particulares se hace uso continuo de nociones comunes y universales. Las nociones de *ser, naturaleza, persona, existencia, analogía, acto* y *potencia;* la noción de *finito* e *infinito, contingente* y *necesario, mudable* e *inmutable, causa* y *efecto;* la noción de *unidad* y *multitud, identidad* y *distinción, semejanza* y *desemejanza, igualdad* y *desigualdad, orden, simplicidad* y *composición, todo* y *parte;* la noción de *verdad* y *falsedad, bien* y *mal, belleza* y *fealdad;* la subs-

De esta manera, la *Filosofía primera* aparece como una ciencia generalísima y previa, que establece las bases firmes sobre las cuales se asientan todas las ciencias particulares y de la cual toman sus nociones fundamentales, sin que necesiten entretenerse en explicarlas, pues las suponen ya justificadas anteriormente por esa ciencia general. Es una labor importantísima y nada fácil, que nada tiene que ver con el conjunto de nociones espontáneas y de sentido común de que todos los hombres disponen de manera más o menos natural, sino que requiere un gran esfuerzo de abstracción y de precisión. Así lo entiende Santo Tomás cuando dice: «Sicut docet Philosophus in XI *De animalibus*, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia, et seorsum et postea propria unicuique illius generis: quem quidem modum Aristoteles servat in Philosophia prima. In Metaphysica enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti» [44].

A la Filosofía primera, como ciencia general, solamente le corresponde elaborar el concepto universalísimo de *ser*. Su campo se limita a la consideración del ser *en cuanto ser*, o, si se quiere, de los seres *en cuanto seres*. Pero el estudio de cada una de las diversas clases de *seres* entra en el terreno propio de las ciencias particulares. La Teología estudia a Dios, que es un Ser particular, y lo mismo sucede con los seres que corresponden a las restantes ciencias.

Lo mismo hay que decir de todas las demás nociones que le corresponde establecer a la Filosofía primera: de Bien, de Verdad, de Esencia, de Existencia, de Sustancia, de Acciden-

tancia, individuo, accidente, cantidad, calidad (hábito y disposición, potencia e impotencia, forma y figura), de *relación*, de *acción*, de *pasión*, etc., etc., ¿en qué ciencia no se encuentran repetidas hasta la saciedad? ¿Hay alguna ciencia en que no se hable de ser, de cosa, de existencia, de causa, de efecto, de finito, de infinito, de todo, de parte, de semejanza, de igualdad, de distinción, de substancia, de relación, etc.? Indudablemente que no. Pero no sólo en las ciencias, en la misma conversación ordinaria hacemos sin cesar uso de ellas.

El exacto conocimiento de estas nociones es necesario e imprescindible. De tal manera invaden el campo de las ciencias y el de la vida ordinaria, que sin ellas nos sería de todo punto imposible pensar y discutir. Supongamos por un momento que nos son desconocidas estas nociones. ¿Qué queda de la ciencia? ¿Qué del humano pensamiento?... El hombre de ciencia busca tener ideas claras y precisas de todas y de cada una de las cosas, lo que es absolutamente imposible si antes no se ha formado un concepto claro de estas nociones comunes en que todas las demás descansan» (P. F. PÉREZ MUÑIZ, O. P., *Existencia y necesidad de una ciencia metafísica*: Rev. de Filosofía [Madrid 1947] 228-229).

44 *In De Anima* I lect.1.

te, de Acto y Potencia, de Causa y Efecto, etc. Su labor se limita a elaborar esos conceptos en universal, en su máximo grado de generalidad. Pero el estudio de los *bienes*, de las *verdades*, de las *esencias*, de las *existencias*, de las *sustancias*, de los *accidentes*, de las *causas*, de los *actos* y de las *potencias*, etc., sale de los límites de su jurisdicción, y entra en la tarea que compete a las distintas ciencias particulares.

Una cosa es, por ejemplo, el ser y el concepto de Dios, tal como corresponde estudiarlo a la Teología, y otra completamente distinta el concepto universalísimo de ser que establece la Filosofía primera. Una cosa es la noción de Dios como Causa primera, tal como lo estudia la Teología, y otra el concepto universalísimo de Causa, que formula la Filosofía primera. Por los procedimientos propios de la Filosofía primera llegamos a los conceptos comunísimos de ser o de causa, pero no llegamos a Dios, que es la Causa primera y el Ser ontológico trascendente. El concepto universalísimo de «ser» a que llega la Filosofía primera es trascendente, aunque en el orden de predicabilidad. Es una noción universalísima, analógica, que se predica y se aplica de las más diversas maneras a todos y cada uno de los seres, incluso a Dios. No es un género supremo, ni está contenido dentro de ningún género, sino que trasciende y a la vez penetra todos los distintos géneros de los seres. Pero este «ser», a diferencia de Dios, no existe por sí mismo, ni en cuanto tal, sino que es nada más que una noción, un concepto universalísimo elaborado por la actividad intelectiva, un resultado de la abstracción en su máximo grado.

Aristóteles, cuando se propone hacer su Teología, toma sus nociones y sus conceptos del arsenal que le suministra la Filosofía primera. Pero no sigue el procedimiento científico propio de éste, que conduce a un término completamente distinto del que se propone lograr la Teología. Confundir ambas cosas equivale a incurrir en el error de Parménides o de Plotino.

Lo mismo sucede, en diverso grado, con las demás ciencias. Todas toman sus nociones fundamentales de la Filosofía primera. Pero cada una sigue sus procedimientos científicos propios, acomodados a la naturaleza de la materia sobre que versa y del fin que se propone alcanzar. De esta manera queda establecida la distinción y, al mismo tiempo, la armonía, entre una ciencia generalísima, que es la Filosofía primera, y todas las demás ciencias particulares, las cuales, beneficiándose de las nociones fundamentales que les suministra esa ciencia general, deben trabajar e investigar, cada una en su propio campo y acerca de sus propios objetos. Lo fácil y lo peligroso es no sa-

lir de los conceptos generalísimos de la Filosofía primera. La labor difícil, y la única fecunda, consiste en tenerlos presentes, pero trabajar en estudiar las esencias de las cosas particulares, en sí mismas, como son en la realidad, que es lo que contribuye a la elaboración de las ciencias.

3. **Esencia** (τὸ τὶ ἐστίν, τὸ τὶ ἦν εἶναι).—Esencia de una cosa es aquello que una cosa es, y por lo cual se distingue *per se* (καθ'αὐτό) de todas las demás. Es una noción tan amplia como la de ser. «Llamamos esencia de una cosa lo que es cada una, una vez terminada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa»[45]. La esencia se expresa en la *definición* (ὁρισμός), la cual responde a la pregunta «¿qué es esto?» (τί ἐστίν). Es un concepto analógico, que se toma de muchas maneras y se aplica a todas las categorías. Las esencias de las cosas son inmutables y no admiten grados. O son, o no son. Hay esencia de la sustancia y esencia de los accidentes. Pero *primo et per se* (πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς) se dice de la sustancia, y secundariamente de los accidentes. «Como el ser se predica de todas las categorías, pero no de la misma manera, porque de unas se predica en sentido propio, y de las más en sentido derivado, así la esencia absolutamente (ἁπλῶς) pertenece a la sustancia, y sólo en cierta manera a las demás categorías»[46]. «Ser tú no es ser músico, porque tú no eres músico por esencia»[47].

4. **La analogía.**—Al concepto de ser, uno, compacto, homogéneo e indiferenciado de Parménides, opone Aristóteles la noción que él califica de la «más familiar de todas», que es la analogía[48]. «El ser se toma en muchas acepciones, pero siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza (πρὸς ἕν). No es una simple homonimia, sino que así como todo lo que es sano se refiere a la salud, una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de la salud, otra, finalmente, porque es capaz de recibirla..., así también el ser se toma en múltiples acepciones, pero en cada una de ellas toda denominación se hace por relación a un principio único»[49].

Para explicar la analogía Aristóteles utiliza los diversos sentidos en que se emplean las palabras, pero dándoles no sólo

[45] *Pol.* I 2,1252b30-34. Santo Tomás, *In Anal. post.* I lect.18 n.4.
[46] *Met.* VII 4,1030a20-24.
[47] *Met.* VII 4,1029b14.
[48] ἀρχὴ οἰκειοτάτη πασῶν· πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν (*Phys.* I 2,185a21).
[49] *Met.* IV 2,1003a34ss.

un sentido lógico, sino también un alcance ontológico. Hay muchos seres distintos, y, por lo tanto, les corresponde ser considerados de muy diversas maneras.

Distingue las palabras en: 1) *Homónimas*, es decir, equívocas, en las cuales la palabra es la misma, pero el sentido es completamente distinto. Por ejemplo, podemos poner: gato (animal) y gato (herramienta), escudo (arma) y escudo (moneda), alma (del animal) y alma (del violín), osa (animal) y osa (constelación). 2) *Sinónimas*, o unívocas, en las cuales la palabra y la significación son idénticas o muy semejantes. Por ejemplo: comer-alimentarse, moverse-trasladarse. 3) *Parónimas*, o denominativas, que son las que difieren por el caso. Así, de gramática viene gramático; de valor, valeroso. 4) *Análogas*, o sea aquellas en que la palabra es la misma y el sentido fundamentalmente uno, pero con una gran variedad respecto de los objetos a los cuales se aplica. Más tarde dirán los escolásticos que en las palabras y en los conceptos análogos la palabra es la misma, pero el sentido es *simpliciter* diverso y *secundum quid* el mismo. Así la palabra *león*, referida a un animal y al hombre valeroso.

Lo que se dice de las palabras se aplica lo mismo a los conceptos, que son también *unívocos*, *equívocos* y *análogos* [50].

Aplicando al ser la noción de analogía, con ella se expresa la multitud de sentidos diferentes en que puede emplearse esa palabra y que responde a una multitud de modos distintos de seres existentes en la realidad. El ser real no es uno, como quería Parménides, sino plural y con múltiples modalidades muy distintas. De todos los seres abstrae la inteligencia el concepto comunísimo de «ser», el cual tiene dentro de su misma indeterminación una gama infinita de aplicaciones (ἓν πρὸς πολλά). El ser se concibe y se predica de todos los seres, pero no unívocamente, pues todos los seres son distintos, ni tampoco equívocamente, pues todos los seres tienen algo de común, sino análogamente, en cuanto que, dentro de su diversidad, todos ellos pueden referirse a lo que tienen de común, que es el «ser». De esta manera, el concepto de «ser», que es el más común de todos, es también el que por su máxima generalidad tiene en máximo grado el carácter de la analogía. Puede aplicarse a todos y cada uno de los seres, todos y cada uno de los cuales, aunque de manera distinta, se refieren también a él.

5. **Propiedades del ser.**—Al concepto de ser en común se refieren sus propiedades generalísimas, convertibles con el

[50] *Cat.* I 1,1a-15; *Phys.* I 2,185a21; *Met.* IV 2,1003a34; V 7,1017a24; VI 2,1026a23; VII 1,1028a10; IX 10,1051a34.

mismo ser, y que los escolásticos denominarán *trascendentales*. Aristóteles indica algunas de estas propiedades, por ejemplo, la convertibilidad del Ser y el Uno [51]. Bajo la noción de causa final, el Bien viene también a identificarse con el Ser [52]. Pero la elaboración de la teoría de los trascendentales *(Unum, Verum, Bonum, Aliquid)* es obra de San Buenaventura y de Santo Tomás.

6. **Modos del ser.**—Aristóteles reduce a cuatro los modos fundamentales de existir, de concebirse y de predicarse el ser. «Unas cosas se dicen de los seres porque son *sustancias*, otras porque son una *disposición hacia la sustancia*, o por el contrario, *corrupciones de la sustancia*, o porque son *privaciones, cualidades* de la sustancia, o porque son *causas eficientes* o *generadoras*, sea de la sustancia o de lo que es denominado *relativamente a una sustancia*, o, en fin, porque son *negaciones* de alguna de las cualidades de la sustancia, o *negaciones de la sustancia misma*. Por esto decimos que aun el no-ser es; es no-ser» [53].

«El ser propiamente dicho se toma en muchas acepciones. Hemos visto que había en primer lugar el ser *per accidens*, después el ser como *verdadero*, al cual se opone lo *falso* como no-ser; además hay las *categorías*, por ejemplo, la sustancia, la cualidad, la cantidad, el lugar, el tiempo y otros modos de significación semejantes del ser. Además de estas clases de seres, hay el *ser en potencia* y el *ser en acto*» [54].

Tenemos, pues, cuatro binomios de ser: 1.º *Per se-per accidens* (καθ'αὑτό, κατὰ συμβηβηκός). 2.º *Verdadero-falso* (ὡς ἀληθές, ὡς τὸ ψεῦδος). 3.º *Las categorías*, que se dividen en *sustancia* y *accidentes*. 4.º *Potencia-acto* (τὸ δυνάμει, τὸ ἐνεργείᾳ). Vamos a examinar por separado estos varios modos de ser.

1.º *Per se-per accidens.*—De un mismo sujeto unos atributos pueden predicarse *per se*, o sea los que le convienen *en cuanto tal* (καθ'αὑτό), necesariamente, o según su esencia, y otros *per accidens* (κατὰ συμβηβηκός), o sea circunstancialmente, de una manera contingente e indeterminada. Aristóteles se refiere al accidente predicable, no al accidente predicamental de las categorías. Del segundo puede tenerse ciencia, pero no del primero. Podemos tener ciencia separadamente de Corisco como hombre y de la música. Pero no de *Corisco mú-*

[51] *Met.* IV 2,1003a33; X 1,1052a15.

[52] *Met.* IX 9,1051a4; XII 10,1074a15. Sobre la Verdad: II 1,993a31; IX 10,1051a34.

[53] *Met.* IV 2,1003b6.

[54] *Met.* VI 2,1026a23; IX 10,1051a34.

sico, porque ser un hombre músico es una cosa contingente y circunstancial [55].

2.º *Verdadero-falso.*—La verdad tiene en Aristóteles un sentido objetivista. La verdad se identifica con el ser, y la falsedad con el no-ser. Las cosas, en cuanto son, siempre son verdaderas. «Cuanto una cosa tiene de ser, tanto tiene de verdad» [56]. La verdad dice relación esencial al ser tal como existe en la realidad. Para Aristóteles el entendimiento no crea la verdad, sino que la verdad del entendimiento consiste en ajustarse a lo que las cosas son en sí mismas, y así las cosas en cuanto son, siempre son verdaderas, simplemente porque su verdad (ontológica) se identifica con su ser.

La verdad o la falsedad lógicas se dan en el entendimiento. Los conceptos, en cuanto son, siempre son verdaderos en sí mismos. Pero su verdad respecto de las cosas depende de que se ajusten a ellas tal como son en la realidad. Propiamente la verdad o la falsedad se dan en el acto del juicio, cuando se afirma o niega un predicado respecto de un sujeto [57]. Si el ser expresado por la cópula *es* corresponde al ser del sujeto, componiendo lo que está unido ontológicamente, y dividiendo lo que está ontológicamente separado, en ese caso decimos verdad, y, en caso contrario, falsedad. «La verdad consiste en decir del ser que es y del no-ser que no es» [58]. «No eres tú blanco porque pensemos de modo verdadero que tú eres blanco; sino que, porque tú eres blanco, al decir que lo eres, decimos la verdad» [59]. En cuanto a las sustancias simples, no cabe más que conocerlas o no conocerlas. Si se las conoce, el entendimiento las aprehende tal como son. En caso contrario, se las ignora.

7. **Acto y potencia.**—Las nociones de acto y potencia tienen una importancia capital en el sistema de Aristóteles. Surgen originariamente al enfrentarse con la explicación del movimiento físico, pero en seguida adquieren un sentido mucho más amplio, convirtiéndose en nociones generalísimas con aplicaciones a todas las partes de la Filosofía. Son conceptos universalísimos, primarios, que abarcan todo el ámbito del ser, del cual son las primeras determinaciones, y que son apli-

55 *Met.* VI 2,1026a1-20.
56 *Met.* II 1,993a31.
57 οὐ γὰρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ'ἐν διανοίᾳ (*Met.* VI 4,1027b25-27); τὸ δ'ὡς ἀληθὲς ἓν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος ἐπειδὴ περὶ συνθεσὶν ἐστὶ καὶ διαίρεσιν (*Met.* IX 10,1051b3).
58 *Met.* IV 7,1001b27.
59 *Met.* IX 10,1051b7.

cables, analógicamente, a todas las categorías, a la sustancia y a todas sus determinaciones accidentales. Por su misma universalidad son nociones que propiamente no se pueden definir, pues no pueden reducirse a otros conceptos anteriores, excepto al de ser. Sólo pueden describirse por medio de ejemplos [60].

Las nociones de acto y de potencia aparecen en los libros I y II de la *Física*, con la finalidad concreta de explicar el movimiento como un hecho real. Pero en seguida las generaliza Aristóteles, dándoles un sentido universalísimo, cuya amplitud coincide con la del ser, y como aplicables, analógicamente, a toda clase de seres, desde la materia prima hasta Dios.

En la *Metafísica* afirma Aristóteles, contra los megáricos, la existencia de la potencialidad (τὸ δυνάμει ὄν). Un arquitecto conserva su capacidad de edificar aun cuando actualmente no esté edificando. Si no hubiera potencialidad, el movimiento y la acción serían imposibles. Uno que está en pie estaría eternamente de pie, y el que está sentado no se podría levantar jamás. Lo absurdo de estas consecuencias obliga a admitir la distinción entre acto y potencia como cosas diferentes [61].

Con esas dos nociones resuelve también Aristóteles la falsa antítesis establecida por el dilema de Parménides, haciendo posible el concepto del movimiento y la pluralidad de los seres ordenados en una escala jerárquica ascensional. Aristóteles se sitúa entre las dos posiciones antagónicas de Heráclito y de Pármenides. Heráclito todo lo reducía a movimiento, negando la permanencia de un sujeto a través de las mutaciones. Parménides negaba la posibilidad del movimiento, al no distinguir entre ser y no-ser. El ser no puede venir del ser que ya es, ni tampoco del no-ser, porque esto sería absurdo.

Aristóteles concede la alternativa. En el ser en acto no se da movimiento, y tampoco se da en el no-ser. Pero entre ser y no-ser introduce su noción intermedia de *ser en potencia*, que es a la vez ser y no-ser. Es ser, en cuanto que se halla como en su sujeto en un ser existente, con capacidad para recibir modificaciones intrínsecas y extrínsecas. Y es no-ser, en cuanto que, mientras no intervenga la acción de una causa eficiente, esa realidad no pasará al acto perfecto. Así el movimiento es un estado intermedio entre el ser y el no-ser. No se da ni en el término *a quo* ni en el término *ad quem*, sino en el estado intermedio entre ambos.

El error fundamental de Parménides consistió en haber

[60] *Phys.* I c.7-9,189b-192b; *De gen. et corrup.* I c.3-4,316a33-320a9. *Met.* V 7,1017b2-8; IX 1,1045b28ss.
[61] *Met.* IX 3,1046b-1047b.

concebido el ser unívocamente, cuando el ser es análogo y existe, se concibe y se predica de muchas maneras.

Aristóteles deduce la distinción real entre potencia y acto, fijándose en el hecho concreto de la mutación. Los seres físicos cambian. Pero no podrían cambiar si antes del cambio no tuvieran capacidad para cambiar. Por lo tanto, esa capacidad de cambio (potencia) es en ellos algo real y distinto del acto. Y así, en todo ser físico, móvil y mudable, existe un doble principio real, uno en acto y otro en potencia (φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνεργεία ἕτερον ἐστίν) [62]. Un escultor talla en un bloque de mármol una estatua de Hermes. Pero no podría poner en acto esa forma si antes no estuviera en el mármol en potencia. El maestro enseña al niño la ciencia. Pero no podría enseñársela si la inteligencia del niño no tuviera capacidad para aprenderla. De la semilla sale la planta. Pero no podría salir si antes no estuviera allí en potencia [63]. Si cerramos los ojos, no vemos. Pero conservamos la capacidad de ver, y en cuanto los abrimos vemos en acto. La inteligencia está en potencia mientras no piensa alguna cosa efectivamente. Con estos y otros ejemplos trata Aristóteles de expresar esas dos nociones fundamentales en su sistema.

a) El acto.—Un ser en acto (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) es el que posee la existencia actual. La noción de acto es tan primitiva que no se puede definir. «No hay que querer definirlo todo, sino contentarse con percibir la analogía. El acto será, pues, como el ser que edifica respecto del ser que tiene la facultad de edificar; como el ser despierto respecto del ser que duerme; como el que ve respecto del que tiene los ojos cerrados, pero posee la vista; como lo que ha sido separado de la materia respecto de la materia; como lo que ha sido elaborado a lo que no está elaborado. Demos, pues, el nombre de acto al primer término de estas diferentes relaciones, y el otro término será la potencia» [64].

Aristóteles insinúa la distinción entre acto *entitativo* (estático) y acto *operativo* o dinámico, ordenado a la acción y al movimiento. «El acto es tomado tanto en el movimiento, con relación a la potencia, como en la sustancia formal, con relación a alguna materia» [65]. El acto es *puro* cuando no tiene en sí ninguna sustancia trascendente, simple e inmóvil. Todos los demás actos de los restantes seres están mezclados con alguna potencia.

[62] *Met.* IX 3,1047a18-19.
[63] *Met.* IX 5,1048a30.
[64] *Met.* IX 6,1048b1-6.
[65] *Met.* IX 6,1048b8.

b) La potencia.—La potencia (δύναμις) es una realidad intermedia entre ser y no-ser, entre la nada y el acto. Se distingue de la nada porque de la nada no puede salir nada, y, en cambio, las cosas salen de la potencia. Y se distingue también del acto, porque lo que está en potencia no llega a la realidad actual sino mediante la intervención de una causa eficiente que realice el tránsito de lo potencial a lo actual [66].

La potencia, de suyo, implica imperfección, y se ordena esencialmente al acto. El acto se caracteriza por su oposición a la potencia, y la potencia por el orden al acto. La noción de potencia incluye la de acto, mientras que la de acto no implica necesariamente la de potencia. La potencia (de ser, vivir, ver, oír, andar, etc.) tiene que ser conocida y definida por referencia al acto. No obstante, la potencia no es una simple carencia de acto, sino que posee una realidad propia en el sujeto en que se sustenta, aun cuando nunca llegara a pasar al orden actual.

La potencia no puede existir separadamente, sino que requiere un sujeto real existente en acto. Ese sujeto de la potencia no es el *acto,* sino un *ser en acto* o un individuo sustancial existente en acto (σύνολον), capaz de recibir la acción de la causa eficiente. Así, por ejemplo, en la materia prima, que es eterna, pero que siempre existe unida a alguna forma sustancial elemental, se contienen en potencia todos los seres físicos del mundo terrestre.

Hay potencia *activa* y potencia *pasiva,* que se contraponen como el poder de modificar y de ser modificado, de producir una mutación o de padecerla [67]. Pero nunca pueden hallarse a la vez y bajo la misma razón en un mismo sujeto.

c) Relaciones entre el acto y la potencia.—Las indica Aristóteles en el capítulo 8 del libro IX de la *Metafísica.* El ser en acto siempre es anterior al ser en potencia, tanto lógica como ontológicamente (καὶ λόγῳ καὶ οὐσίᾳ) [68]. Aunque en los seres particulares, v.gr., este hombre, el ser potencial sea anterior al actual, pero antes existen otros hombres de donde proceden los hombres en particular [69]. Conviene hacer notar que el primer acto de Aristóteles, que es Dios, no es creador del mundo. Por esto cada línea de ser es eterna, y en cada una hay que remontarse al infinito, pues el mundo es eterno. Los seres eternos e incorruptibles, como son los cielos, los astros, el sol, que son la causa de las generaciones que se producen en el mundo terrestre, son anteriores por esencia a los seres

[66] *Phys.* IV 2,209b23; *Met.* V 7,1017b9; V 12,1019a15; VIII 1,1042a 29-30.

[67] *Met.* IX 1,1046a1-9.

[68] *Met.* IX 8,1049b5-11.

[69] *Met.* IX 8,1049b5.

corruptibles. Si no existieran esos seres celestes incorruptibles y necesarios, no existiría nada. Por lo tanto, el acto, es anterior a la potencia ontológicamente, y los seres en acto a los seres corruptibles, que están en potencia para ser o no ser [70].

Otra razón es que toda potencia tiende hacia el fin, y el fin es el acto. «Los animales tienen la vista para ver» [71]. Por lo tanto, el acto debe preexistir a la potencia.

No obstante, en el tiempo hay que distinguir entre el individuo particular y la especie. En el individuo se va realizando el tránsito del estado potencial hasta llegar al estado de acto perfecto. Pero para poner en acto al individuo es necesario que antes haya habido entes en acto de la misma especie. «Un ser en acto siempre es engendrado por otro ser en acto» [72]. Lo perfecto siempre es anterior a lo imperfecto. «El hombre es antes que el niño». «Un acto precede siempre a otro, hasta que se llega al primer acto del primer motor eterno» [73].

Asimismo, el acto es anterior lógicamente, o en cuanto a la noción, respecto de la potencia. La potencia se define por orden al acto. La potencia de edificar se define por el acto de la edificación. Así, pues, el conocimiento del acto es anterior al conocimiento de la potencia.

d) APLICACIONES DE LA TEORÍA DEL ACTO Y DE LA POTENCIA.—En *Física,* su concepto de un doble modo de ser, en acto y en potencia, sirve a Aristóteles para resolver el dilema de Parménides, que con su ser compacto, indiferenciado y estático había negado la pluralidad y el movimiento de los seres. Aristóteles define el movimiento: «El acto de lo que es en potencia en cuanto tal». «Todo se muda, pasando de la potencia al acto» [74]. En la teoría hilemórfica los conceptos de acto y potencia se concretan en los de materia y forma. Un ser que fuese puramente acto, como Dios, no podría moverse ni cambiar. Dios es inmóvil e inmutable, porque es acto puro. Pero los seres del mundo físico, que no son puro acto, sino mezclados de acto y potencia, ya no son inmutables, sino que pueden cambiar y transformarse, en el sentido estricto de la palabra, es decir, cambiando en ellos lo que tienen de acto, que es la forma.

[70] *Met.* IX 8,1050b6.

[71] *Met.* IX 8,1050a10.

[72] *Met.* IX 8,1049b25.

[73] *Met.* IX 8,1050b5.

[74] μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (*Met.* XII 2,1069b 15). GREDT, J., *Doctrina thomistica de actu et potentia vindicatur:* Acta Pont. Acad. rom. 1 (1934) 49ss; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Fundamentum distinctionis inter potentiam et actum, eiusque praecipuae applicationes:* Angelicum II (1925) fasc.3 p.277-298.

En *Ontología*, el grado en que entra en los seres el acto y la potencia sirve para determinar el puesto que a cada uno le corresponde en la escala jerárquica que constituye el Universo. Pero conviene no confundir el aspecto *lógico* y el aspecto *ontológico* que la teoría del acto y de la potencia tiene en Aristóteles. Una cosa es el *concepto* abstracto y generalísimo de acto y de potencia, y otra muy distinta *los seres* en acto o en potencia. Para Aristóteles no existe el *Ser*, sino *los seres*. Ni tampoco existen *el acto* ni *la potencia* en abstracto, sino *seres en acto* y *seres en potencia*. Con conceptos abstractos no se realiza nada real en el orden ontológico. Los seres físicos no se componen de acto y potencia en abstracto, sino de *un acto*, que es la forma, y de *una potencia*, que es la materia prima. Los dos extremos de la escala de los seres están representados en el grado ínfimo por la materia prima, que es pura potencia física en la cual no hay acto de ninguna clase, puesto que está siempre en potencia respecto de su forma, y en el grado supremo por Dios, ser trascendente, Acto puro, en el cual no entra ni cabe ninguna potencialidad.

En *Biología*, los conceptos de acto y potencia se traducen en su aplicación a las nociones de formas vivientes (actos) que informan la materia (potencia). La vida no proviene de la materia, sino de la forma, y las diferentes clases de vida (vegetativa, sensitiva, intelectiva) corresponden a la diversidad de las formas en los seres vivientes. Asimismo la teoría aristotélica del conocimiento está basada en la distinción entre el acto y la potencia.

En *Teología*, la distinción entre acto y potencia es fundamental para determinar la diferencia entre el ser propio de Dios y el de todas las demás entidades que integran el mundo celeste y terrestre. El ser de Dios es un Acto puro simplicísimo, sin mezcla alguna de potencialidad, mientras que todas las demás entidades están compuestas de materia (potencia) y de forma (acto). Asimismo, la escala de motores y de móviles, que termina en el Primer Motor inmóvil, causa de todo movimiento, está basada en los conceptos de acto y de potencia. Todas las entidades celestes y terrestres son móviles, de una manera o de otra, mientras que Dios, que es Acto puro, es absolutamente inmóvil. Aristóteles no estableció expresamente la distinción real entre esencia y existencia. Pero toda su Filosofía está inspirada en principios equivalentes: en la simplicidad y en la composición, en la inmovilidad y en el movimiento, en el acto y en la potencia. Son diferentes expresiones con las que se intenta manifestar el fondo ontológico constitu-

tivo de los seres y la diferencia esencial entre Dios y los seres inferiores [75].

8. **Categorías.**—La doctrina aristotélica de las categorías constituye una aplicación de su concepto analógico del ser [76]. Las categorías son «el caso típico de la analogía de atribución» [77].

Κατηγορεῖν significa acusar ante el juez y, en sentido lógico, *predicar*. Así, *categoría* significa un predicado que se atribuye a un sujeto.

Las categorías tienen en Aristóteles un doble sentido, lógico y ontológico. Primariamente significan una clasificación de conceptos, con vistas a su coordinación en juicios. Pero además tienen también valor ontológico, como una catalogación de los modos reales particulares y analógicos de ser o de las diversas determinaciones que afectan, intrínseca o extrínsecamente, al individuo sustancial.

Pero no hay que entender las categorías aristotélicas en el sentido kantiano de formas subjetivas *a priori*. En Aristóteles las categorías no preexisten a los objetos, ni sirven para informar, universalizar ni encasillar las impresiones, los datos de la sensibilidad ni los fenómenos. Son, por el contrario, una clasificación *a posteriori* que hace el entendimiento de los conceptos que encuentra en su contenido de conciencia obtenidos previamente por abstracción y que corresponden a los diversos modos como existen los seres en la realidad.

La doctrina aristotélica de las categorías señala una clara contraposición al dualismo platónico. A los dos mundos dis-

[75] No debe darse excesiva importancia a frases sueltas en que Aristóteles parece negar la distinción real entre esencia y existencia. Por ejemplo: ἓν καὶ ταὐτὸ οὐκ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι *(Met.* VII 6,1031b). τί τὸ ὂν τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία *(Met.* VII 5,1028b2). Otras veces dice: τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο *(Post. Anal.* II 92,b9). La nomenclatura que contrapone *esencia* a *existencia* aparece más tarde, en el neoplatonismo. Y del neoplatonismo procede la doble corriente que desemboca en la escolástica medieval, una por medio de Boecio y otra por medio de los árabes, especialmente, en este caso, de Avicena. Pero el fondo de la cuestión, y la misma actitud en cuanto a su solución, se remonta a los orígenes de la Filosofía griega, con sus diversas contraposiciones: πέρας - ἄπειρον, *lleno-vacío*, *ser-hacerse*, *quietud-movimiento*, *acto-potencia*, *simple-compuesto*, *idéntico-diverso*, etc., etc., todas las cuales, lo mismo que la de *esencia-existencia*, no tienen un sentido lógico, sino ontológico, consideradas como elementos constitutivos y diferenciadores de los distintos seres.

[76] Kurt Fritz, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre:* Archiv für Gesch. der Philos., Bd.40 (1931).

[77] Gardeil, H. D., O. P., *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin, Métaphysique* p.91ss.

tintos de su maestro, el físico y el ideal, opone Aristóteles dos *modos* distintos de ser: uno, el *ontológico*, compuesto por individuos substanciales realmente existentes, los cuales son sujetos de modificaciones accidentales, intrínsecas o extrínsecas; y otro, el *lógico*, constituido por los conceptos elaborados por la actividad intelectiva. Tanto en el uno como en el otro se aplican las categorías, pero con una diferencia: en el primero como distintos *modos reales de ser* de la sustancia individual, en el segundo como diversos *modos de predicados* distintos e irreductibles entre sí, que pueden atribuirse a un sujeto en la operación mental del juicio. Pero en virtud de la estrecha relación que Aristóteles establece entre el ser y el pensar, las categorías se corresponden exactamente en ambos órdenes. «El ser se predica de tantas maneras como existe» [78].

El número de categorías varía en las distintas listas que nos ofrece el mismo Aristóteles. En los *Tópicos* y en las *Categorías* señala diez [79]. En los *Analíticos posteriores* y en la *Metafísica* V, ocho, embebiendo el *situs* y el *habitus* en las categorías anteriores [80]. En la *Metafísica* VII y XI, siete [81]. En la *Etica a Nicómaco*, seis [82]. Esto quiere decir que más que el número exacto y concreto de diez categorías, lo que le interesa a Aristóteles es el principio fundamental de la división del ser.

La división de las categorías se basa en la contraposición entre sustancia y accidentes, cuyo ser se refiere a la primera. Un predicado que se atribuye a un sujeto, o bien expresa lo que el sujeto *es* (τὶ ἐστίν), o bien alguna determinación accidental que le sobreviene [83]. De aquí resulta la división analógica del ser en diez géneros supremos, que podemos sintetizar en el siguiente esquema [84].

Sustancia (οὐσία, τί ἐστί): el ser a quien compete existir en sí y por sí.

Accidentes: el ser a quien compete existir en otro (συμβηβηκός) ....
- Como determinaciones intrínsecas de la sustancia ....
  - *Cantidad* (ποσόν).
  - *Cualidad* (ποιόν).
- Como determinaciones extrínsecas de la sustancia ....
  - *Relación* (τὸ πρός τί).
  - *Dónde* (ποῦ).
  - *Cuándo* (πότε): Tiempo.
  - *Situación* (κεῖσθαι).
  - *Posesión* (ἔχειν, ἕξις).
  - *Acción* (ποιεῖν).
  - *Pasión* (πάσχειν).

[78] ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σεμαίνει (*Met.* V 7,1017a23-24; *Met.* IX 1,1045b28).

[79] *Tópicos* I 9,103b20-23; *Categ.* IV 1b25-27.

[80] *Anal. post.* I 22,83a21-22; 83b15; *Met.* V 7,1017a25; *Phys.* V 1,225b5-7.

[81] *Met.* VII 1,1028a11; XI 12,1068a8.

[82] *Eth. Nic.* I 6,1096a20.

[83] *Anal. post.* I 19,83a24.

[84] Santo Tomás, al comentar en su tratado *In Metaphysicam* (l.c c.1

En sentido lógico, como modos distintos de concebirse y predicarse el ser, todas las categorías se refieren, con analogía de atribución, al concepto generalísimo de Ser, del cual son determinaciones analógicas. Así, el Ser es el *summum analogatum*, al cual se refieren todos los géneros distintos de seres, en todos los cuales se realiza también la analogía de proporcionalidad, conforme al grado de ser que a cada uno le corresponde en el orden de la sustancia o de los accidentes.

Pero tomadas en sentido ontológico, o sea como distintos modos de existir en la realidad, las categorías no pueden referirse al Ser en sí mismo, pues este ser no existe. No hay un Ser como una realidad ontológica universal, tal como lo conciben Parménides y Platón, sino que existen muchos seres. El «Ser» es solamente un concepto universalísimo elaborado por la inteligencia. No hay un «Ser», sino muchos seres. No existe *el hombre*, sino *Sócrates, Corisco, Callias*. El sujeto de cada ser son las sustancias individuales. Así las categorías accidentales se refieren a la sustancia individua (πρῶτη οὐσία), que es su sujeto de atribución. Y tanto en la sustancia como en los accidentes se da la analogía de proporcionalidad, en cuanto que representan distintos modos de ser.

De esta manera, distinguiendo en las categorías un sentido

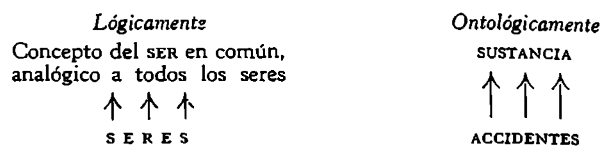
n.891-982), establece la siguiente división de las categorias:

1) Praedicamentum est id quod est *subiectum: Substantia.*

2) Praedicamentum sumitur secundum id quod inest subiecto.....
- Per se et absolute.
  - Ut consequens materiam: *Quantitas.*
  - Ut consequens formam: *Qualitas.*
- Non absolute: *Ad aliquid.*

3) Praedicamentum sumitur ab eo quod est extra subiectum.
- Ut sit secundum aliquid in subiecto..........
  - Secundum principium: *Actio.*
  - Secundum terminum: *Passio.*
- Ut sit omnino extra subiectum..
  - Non mensura: *Habitus.*
  - Mensura: *Quando.*
  - Non considerato ordine partium: *Locus.*
  - Considerato ordine partium: *Situs.*

lógico y otro ontológico, se resuelve la antinomia que algunos autores creen hallar en Aristóteles:



En cuanto a la predicación, o sea la atribución de distintos predicados a un mismo sujeto, sólo cabe en universal, en el orden lógico, pero no en el ontológico. Una sustancia no se predica de otra sustancia. Dios y los seres del mundo son análogos lógicamente respecto del concepto de Ser en común, que se predica de ambos. Pero el ser de los seres del mundo no se predica del de Dios, y menos aún el ser de Dios del de aquéllos.

9. **Sustancia.**—La noción de sustancia (ὑποκείμενον = = *sub-stare)* es una de las más fundamentales en la filosofía aristotélica. Proviene originariamente de la observación del hecho del movimiento y de la mutación de las cosas sensibles. El agua se calienta, se enfría, se hace vapor, se convierte en hielo, permaneciendo siempre la misma agua. Los presocráticos trataron de buscar debajo de todas las mutaciones un *sujeto inmutable*, que era la «Naturaleza» (φύσις), o el principio primordial de donde salían todas las cosas, permaneciendo él mismo inmutable. Aristóteles se apoya en el mismo hecho del movimiento y del cambio de los seres particulares para afirmar la existencia de un *sujeto* (ὑποκείμενον) que permanece a través de todas las mutaciones accidentales, locales, cuantitativas, cualitativas. Ese sujeto es la *sustancia* (οὐσία), que se contrapone a los accidentes, como lo estable a lo mudable, como lo uno a lo múltiple, y como lo determinado a lo determinable.

Para Aristóteles la realidad está constituida por una multitud de seres concretos, individuales, subsistentes, cada uno de los cuales es una sustancia [85]. El individuo sustancial es una cosa determinada (ἡ δὲ οὐσία τόδε τί), dotado de una forma sustancial propia [86]. «Aquello que antes que todo es ser, y no un determinado ser, sino ser sin más, absolutamente, eso será la sustancia» [87]. La esencia se dice primariamente de

[85] τὸ καθ'ἕκαστον *(Met.* VII 1,1028a34); ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τὶ σεμαίνει *(Met.* VII 12,1037b27).
[86] *Met.* III 6,1003a9-11.
[87] *Met.* VII 1,1028a29.

la sustancia (πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς), y secundariamente de los accidentes [88]. La sustancia existe por sí misma y en sí misma (καθ'αὑτὸ) separadamente de cualquier otra cosa (χωριστόν), a diferencia de los accidentes, que existen siempre unidos a su sujeto [89]. Es el sujeto real subsistente, en el cual se sustentan todas las demás categorías accidentales, y que permanece a través de todas las mutaciones accidentales [90]. Pero no debe entenderse la sustancia simplemente como un *substratum* o un soporte de los accidentes. Lo propio de la sustancia es ser ella misma el *ser primero* (πρώτη οὐσία), que es apto para existir en sí y por sí (καθ'αὑτό) y no en otro sujeto de inherencia. «Es lo que no es afirmado del sujeto ni en un sujeto» [91]. La sustancia es lo primero, tanto en el orden lógico (como concepto) como en el ontológico (como cosa) [92]. Considerada en el aspecto lógico, la sustancia es el último sujeto de atribución. A ella se refieren todos los predicados, mientras que ella no se predica de ningún otro sujeto [93]. Si bien hay que tener en cuenta que las sustancias en sentido lógico no son individuales, sino conceptos universales, abstractos. No son sustancias primeras, sino «segundas».

Propiedades de la sustancia.—No estar en ningún sujeto, que es la fórmula negativa de la definición de sustancia. Es receptiva de contrarios, lo cual significa que, permaneciendo siempre la misma, puede recibir distintos accidentes. Por ejemplo, el accidente de color no puede ser a la vez blanco y negro. Pero un sujeto sustancial puede ser primero blanco y después negro [94]. No recibe más ni menos, o sea que no es ni más ni menos de lo que es por sí misma. No tiene contrario. Significa algo determinado (τόδε τί, *hoc aliquid)*. Y en sentido lógico, se predica unívocamente [95].

División.—Aristóteles distingue dos maneras de considerarse la sustancia, lógicamente y ontológicamente. La subs-

[88] «El ser se toma en muchas acepciones...; pero, entre tantos y tan numerosos sentidos del ser, es claro que el ser en sentido primario es la esencia, que indica precisamente la sustancia... Es, pues, evidente que por esta categoría es por la que existen todas las demás» *(Met.* VII 1,1028a 10-30).

[89] *Met.* VIII 1,1042a25-30.

[90] *Met.* VII 3,1028b35.

[91] *Categorías* 5,2a11ss; *Anal. post.* I 4,73b5-8; 22,83a24-28; *Phys.* I 2,185a31; 7,190a36; III 5,204a23; *Met.* V 8,1117b10-14; VII 3,1028b36-1029a9; 13,1038b-1040b23; XI 10,1066b14.

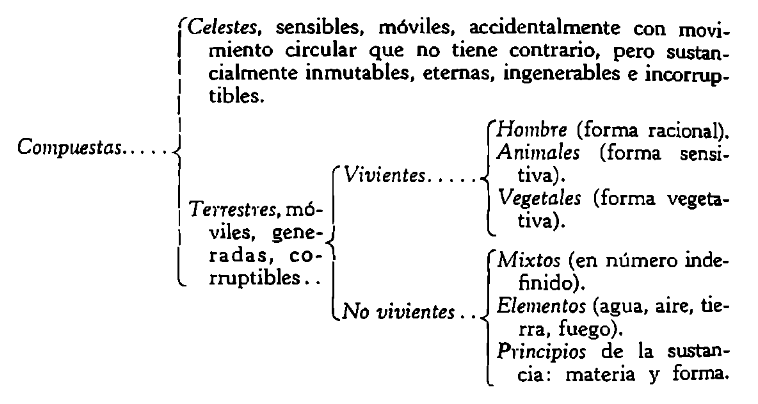
[92] *Met.* VII 1,1028ab.

[93] *Met.* VII 1,1028b36.

[94] *Categorías* 5,2a11ss.

[95] *Met.* VIII 1,1042a24ss; XII 2,1069a30.

tancia en sentido lógico (sustancias segundas, δεύτερα οὐσία) son los conceptos universales, los cuales no están en un sujeto, pero pueden ser predicados de otro sujeto, v.gr.: «Sócrates es hombre». La sustancia en sentido ontológico (sustancia primera, πρώτη οὐσία) es el individuo concreto, «Sócrates», «Callias». No está en un sujeto, ni puede ser predicado de otro sujeto. Aristóteles distingue dos grandes órdenes de sustancias ontológicas:



10. Accidentes.—A la sustancia se contraponen los accidentes, que son modificaciones adventicias que sobrevienen a la sustancia (συμβηβηκός, συμβηβήναι), y que se distinguen de ella. Tienen ser y esencia, pero sólo en cuanto referidos a la sustancia. No pueden existir por sí mismos, sino que su esencia consiste en existir en otro. Se sustentan en la sustancia como en su sujeto. «Los predicados que significan la sustancia expresan que el sujeto al cual son atribuidos es por esencia el predicado o una de sus especies. Por el contrario, aquellos que no significan una sustancia, sino que son afirmaciones de un sujeto diferente de ellos mismos, el cual no es esencialmente ese atributo ni una especie de ese atributo, son accidentes» [96]. Hay accidentes esenciales (καθ'αὑτά), que son inseparables (οὔτε χωρίξεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας), y otros no esenciales o separables.

Los *predicables* expresan los diversos modos según los cuales un predicado universal puede ser atribuido a un sujeto, o las diferentes relaciones en que un concepto universal puede hallarse respecto del sujeto del cual se predica. Aristóteles, en

[96] *Anal. post.* I 22,83a24-28.

los *Tópicos* (I, 8,102ab) señala cuatro: la *definición*, que expresa la esencia de una cosa y que es convertible con ella (hombre = animal racional); la *propiedad*, que no expresa la esencia, sino algo que conviene necesariamente a la esencia y solamente a esa esencia (el hombre es risible); el *género* y la *diferencia*, que no son coextensivos con el sujeto, pero forman parte de los atributos comprendidos en la definición; el *accidente*, que no es ni género, ni propiedad, ni definición, pero puede pertenecer o no al sujeto (estar de pie o sentado). A Porfirio se debe la sistematización de los predicables, fijándolos en tres esenciales: *género*, *especie* y *diferencia*, y dos no esenciales: *propio* y *accidente*.

En sentido ontológico tenemos el accidente *predicamental*, el cual se divide según las categorías, en contraposición con la sustancia. Aristóteles concede escasa importancia al *situs* y al *habitus*, y prescinde de enumerarlos en varios lugares. La *cantidad*, la *posición*, el *lugar*, el *tiempo*, la *situación*, la *acción* y la *pasión*, propiamente sólo corresponden a la sustancia material. La *relación* y la *cualidad* (de la que distingue cuatro especies, *Cat.* c.8) se aplican también al ser inmaterial [97].

11. **Postpredicamentos.**—Al final del libro de las *Categorías* (10, 11b, 15-15, 15b, 32) añade Aristóteles de manera un poco dispersa cinco nociones, que tienen la propiedad de poderse atribuir a todos o a algunos predicamentos. Estos capítulos han sido considerados apócrifos, aunque sin motivo suficiente.

1.° *Oposición* (ἀντικείμενα).—Las cosas pueden oponerse de cuatro maneras: 1) como correlativas entre sí (doble y mitad); 2) como contrarias entre sí (malo y bueno); 3) como la privación a la posesión (ceguera y facultad de ver); 4) como la afirmación a la negación (estar sentado y no estar sentado).

2.° *Prioridad y posterioridad*.—Puede tener cinco sentidos: 1) en el tiempo (más joven o más viejo); 2) en la sucesión (dos es después de uno); 3) en el orden (las letras son antes que la sílaba, el exordio es antes que la narración); 4) en la preferencia (debe ser preferido lo más honorable); 5) en la naturaleza (el ser es anterior a sus propiedades).

3.° *Simultaneidad* (ἅμα).—Es la negación de la prioridad y de la posterioridad, y corresponde a sus mismos modos, siendo los principales: 1) según la naturaleza, y 2) según el tiempo.

[97] *Met.* V 15 y 15,1020a33-1021a4; 30,1025a13ss; *Cat.* c.4-11,1b-11b. Cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.* III 1,5; *In Met.* V 1,9 n.891-982.

4.° *Mutación* (μεταβολή).—Afecta a los predicamentos de sustancia, cualidad, cantidad y lugar. Aristóteles distingue seis clases: 1) Generación; 2) Corrupción (mutaciones sustanciales); 3) Crecimiento; 4) Disminución (cantidad); 5) Alteración (cualidad); 6) Cambio de lugar (lugar).

5.° *Posesión* (ἔχειν).—Expresa la relación entre dos cosas: una de las cuales es *tenida* por la otra. Se dan muchos modos: 1) referida a la cualidad (hábito o disposición): tener conocimiento o virtud; 2) referida a la cantidad: tener más o menos peso, más o menos altura; 3) referida al vestido: tener una túnica; 4) referida a un objeto: tener un anillo en el dedo; 5) referida a lo contenido en el continente: tener vino en un vaso; 6) referida a la propiedad: tener una casa, un campo, una mujer.

12. Las causas.—Hasta aquí hemos considerado el ser estáticamente. Pero el ser es también actividad. Esta modalidad es la que hace considerarlo como *causa*, en la cual aparece el aspecto dinámico del ser.

Aristóteles no tiene un estudio sistemático de la causalidad. Expone su noción incidentalmente, de manera dispersa, y a propósito de otros temas. La noción de causa (αἰτία) aparece en los *Analíticos posteriores*, donde define la ciencia como conocimiento por las causas, y después se repite en la *Física* (II) y en la *Metafísica* (III). Así aparece la causa como principio de la explicación científica. Pero no en todas las ciencias es necesario acudir a todas las causas. En Física hay que considerarlas todas: la material, la formal, la eficiente y la final. En Matemáticas basta con la formal. Y en Teologia hay que fijarse sobre todo en la formal, la eficiente y la final [98].

En el orden ontológico la causa es la que da verdaderamente el ser. «Todo lo que llega a ser, es por una causa» [99]. La causa es aquello de lo cual una cosa depende en su ser y en su hacerse. En el orden lógico el estudio de la causa es lo que lleva al conocimiento y a la explicación de los seres.

De la noción misma de causa se derivan estas consecuencias: 1.° La causa se distingue realmente del efecto. 2.° La causa es ontológicamente anterior al efecto. 3.° El ser del efecto depende de la causa.

98 «Non omnis scientia per omnes causas demonstrat. Nam Mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; Metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; Naturalis autem per omnes causas» (SANTO TOMÁS, *In Phys.* I 1 n.12).

99 ὑπό τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον (*Met.* VII 8,1033a33; V 2,1013a).

División.—Aristóteles menciona cuatro causas del ser, con lo cual cree superar a sus predecesores, que se fijaban en unas o en otras, pero no en su conjunto [100]. En la *Física* (II 7,198a14) enumera ya las cuatro: material, formal, eficiente y final (τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα). Hay dos causas *intrínsecas* (τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια), que son: *a)* la *material* (ἡ ὑλικὴ αἰτία), y *b)* la *formal* (ἡ τοῦ τί ἐστι αἰτία, μορφή). La materia es el principio potencial, indeterminado, que no es por sí mismo ninguna cosa, pero puede llegar a serlas todas, conforme a la determinación actual que le confiere la forma. Otras dos son *extrínsecas*, que son: *a)* la *eficiente* o *motriz* (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), y *b)* la *final* (τὸ οὗ ἕνεκα) [101].

La causa eficiente, en su sentido primordial, se aplica a la explicación del movimiento: «Si no hay una causa eficiente, nunca podría haber movimiento». «Todo lo que se mueve es movido por otro» [102], principio que ya había sido expresado por Platón: «Todo movimiento viene necesariamente producido por una causa» *(Tim.* 28a). En Aristóteles no existe una causa eficiente infinita en sentido de creación, porque el mundo físico es eterno, lo mismo que Dios. La causa eficiente tiene ante todo un sentido dinámico, referido al movimiento y al hacerse de las cosas. Una realidad eterna, estática e inmutable no tiene causa, porque su ser no la necesita en cuanto a su principio, sino sólo en cuanto a su mutación. Solamente necesitan de causa eficiente los seres físicos móviles, que por razón de su materia están sujetos a la mutación, a la generación y a la corrupción. Pero, si no hubiera causas extrínsecas en acto que actúen sobre su potencialidad, no se moverían ni cambiarían.

Es fácil comprender la acción de la causa eficiente en sentido dinámico o motor en el caso del movimiento local, haciendo que los cuerpos se trasladen de un lugar a otro. Pero es más difícil entender su intervención en el caso de la generación de los seres, actuando la potencialidad e indeterminación de la materia y produciendo en ella nuevas formas mediante su intervención dinámica. La causa eficiente ejerce una acción *transformadora*, en el sentido estricto de la palabra, sobre el *compuesto* (σύνολον), pero afectando sobre todo a la forma, que es la que se pierde o se adquiere en los individuos, tanto en la generación sustancial como en las mutaciones accidentales. La causa eficiente no actúa directamente ni sobre la materia prima ni sobre la forma sustancial por separado,

[100] *Met.* I 3,983a24; VIII 4,1044a32; *Phys.* II 3,194-195.
[101] *Met.* XII 6,1071b3ss. [102] *Met.* XII. 6,1071b14.

sino sobre el compuesto sustancial, alterando sus disposiciones accidentales hasta que el sujeto se hace inepto para tener una forma, la pierde e instantáneamente adquiere otra, que brota de la potencialidad de la materia.

Así, pues, la acción de la causa eficiente en la generación de los cuerpos afecta especialmente a las formas, tanto sustanciales como accidentales, que son las que determinan el sujeto sustancial y las que especifican la clase de mutación. Pero la causa eficiente no comunica su propia forma, ni siquiera en la generación de los vivientes, sino que saca nuevas formas de la potencialidad de la materia. Así, en la causalidad artística un escultor saca del mármol una estatua de Hermes, que estaba allí en potencia [103]. Pero no se ve tan claro en la generación de los vivientes, en que Aristóteles no tuvo conceptos demasiado exactos. La intervención de la causa eficiente se reduciría a disponer la materia para que le sobrevenga de fuera (ἔξωθεν) una forma viviente procedente del calor solar, que es la fuente de la vida.

En sentido propio, la causa eficiente es el individuo sustancial en acto. Y como en éste lo principal y el principio dinámico de movimiento es la *forma*, de aquí proviene que Aristóteles, aunque no las identifica, en muchos pasajes reduzca la causa eficiente a la formal, por la prioridad de la forma como dinamicidad, contrapuesta a la pasividad de la materia [104].

Algo parecido podemos ver en la causa *final*, que tiene gran importancia en Aristóteles, hasta el punto de que la llama la *primera causa* (πρῶτον αἴτιον), pues influye sobre el agente, determinando el sentido concreto de su acción. La causa final es el fin o la perfección del ser [105]. El fin, conocido o preconcebido, determina y especifica la acción de la causa agente. Todo movimiento, local, cuantitativo o cualitativo, se hace siempre en vista de un fin, que es el término a que tiende la acción. Todo movimiento se reduce al cambio de una forma, sustancial o accidental. Por lo tanto, la forma que se trata de adquirir ejerce sobre la misma causa eficiente una influencia activa, motora, siendo en realidad la que determina y especifica su acción. Así, pues, aunque Aristóteles rechaza el determinismo mecanicista de las causas físicas, en cierto modo incurre en un determinismo finalista [106].

[103] *Met.* IX 6,1048a32.
[104] *Phys.* III 1,202a9; III 2,201b16ss; *Met.* IX 8,1049b23.
[105] *De gener. animal.* I 1,715b14.
[106] SANDOZ, A., *Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote:* Rev. de Philos. n.2 (1937) 104ss.

11. **El primer principio.**—Del concepto universalísimo de ser se deduce inmediatamente el primer principio, que es el de no-contradicción. Aristóteles ofrece numerosas variantes de una misma fórmula, dándole alcance lógico, psicológico y ontológico: «Es imposible ser y no ser al mismo tiempo» [107]. «Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y por la misma razón» [108]. «Es imposible que uno piense ser lo mismo ser y no ser» [109]. «No hay medio entre la afirmación o la negación del ser. El ser es o no es. Es falso decir que el ser no es o que el no-ser es; verdadero decir que el ser es o que el no-ser no es...; si se diera un medio, ni del ser se diría que es o no es ni del no-ser» [110].

En estas fórmulas Aristóteles da la razón a Parménides. El ser no puede contradecirse a sí mismo. Pero esto no impide que rechace la rigidez de su aplicación universal en el sentido que condujo a Parménides a la negación de la pluralidad y del movimiento de los seres.

Del primer principio no puede darse una demostración directa, precisamente por su misma evidencia y porque toda demostración lo supone necesariamente. Sería un proceso en infinito [111]. Solamente cabe demostrarlo indirectamente, haciendo ver al adversario (Heráclito, Protágoras) que al negarlo incurre en contradicción consigo mismo, pues al hablar no puede menos de decir alguna cosa, y si la dice no puede menos de ser verdad que la dice [112].

CAPITULO XXIII

Física

En el *Corpus aristotelicum* no hallamos una Física en el sentido moderno de la palabra, sino solamente un conjunto de principios generales, aplicando los conceptos de acto, potencia y movimiento a los seres del mundo corpóreo.

1. **El ente móvil.**—Todas las sustancias pertenecientes al mundo físico, tanto las terrestres como las celestes, son móviles, aunque con distintas clases de movimiento, deter-

107 *Met.* 2,996b27.
108 *Met.* IV 3,1005b19.
109 *Soph. Elench.* 5,167a23; *Peri hermen.* 6,17a34.
110 *Met.* IV 7,1011b23. J. Iturrioz, *La fórmula del principio de contradicción:* Pensamiento III (1947) n.11 p.275-300.
111 *Met.* IV 4,1006a1ss.
112 Santo Tomás, *In Met.* l.4 lect.6; *Summa Theol.* 1-2 q.94 a2.

minadas por la naturaleza misma de cada sustancia. Las sustancias celestes son compuestas y móviles, pero sólo con movimiento circular. Las del mundo terrestre tienen movimiento local, y además de generación y corrupción [1].

Aristóteles da una noción amplísima del movimiento, aplicándole los conceptos de acto y potencia. Todo movimiento implica potencialidad. Es el tránsito de un ser de la potencia al acto. «Acto de un ser en potencia en cuanto en potencia» [2]. No se da movimiento ni cuando un ser está en potencia ni cuando ya está en acto, sino solamente cuando se halla en el estado intermedio entre ambas cosas. El sujeto móvil se halla en *acto imperfecto* (πᾶσα κίνησις ἀτελής) entre la *potencia* (término *a quo)* y el *acto* a que tiende (término *ad quem)*. Es una mezcla de potencia y de acto, pues el móvil se halla a la vez en acto respecto de la potencia parcialmente actualizada, y todavía en potencia respecto del término a que se ordena, que es el acto perfecto.

Aristóteles tiene del movimiento un concepto finalista y teológico. Todos los seres se mueven naturalmente hacia su fin, que es su propia perfección. Y así los movimientos se diversifican y especifican por razón del acto o término a que tienden. Hay mutaciones *sustanciales*, en las cuales no se da propiamente movimiento, porque son instantáneas, aunque se dé en ellas cambio de ser, pasando de una forma a otra. Y hay mutaciones *accidentales*, sucesivas, en las cuales se da propiamente el movimiento, y que se diversifican según que su término *ad quem* sea: *a)* el lugar (movimiento *local*: φορά, κίνησις κατὰ τόπον, κατὰ τὸ ποῦ); *b)* la cantidad (movimiento *cuantitativo*: κίνησις κατὰ τὸ ποσόν, κατὰ μέγεθος, que implica *aumento*, αὔξεσις, o *disminución*, φθίσις); *c)* la cualidad (movimiento *cualitativo*, en que se pierde o adquiere alguna cualidad: κίνησις κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ πάθος, ἀλλοίωσις [3].

2. **El lugar.**—Aristóteles dedica a la noción de lugar (τόπος) los cinco primeros capítulos del libro IV de la *Física*. Lo define: «Primer término inmóvil del cuerpo circundante» [4]. Es distinto y separable de los cuerpos. No es mayor ni menor, sino igual a la superficie de las cosas localizadas. Es el término del movimiento local [5]. De la existencia de un cuerpo en un

[1] *Phys.* VIII 4,255a5-18.

[2] μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (*Met.* XII 2,1069b); Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν.

[3] *Phys.* V 2,226a24ss; VIII 7,260a26.

[4] τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον (*Phys.* IV 4,212a20).

[5] *Phys.* IV 4,209b27.

lugar resulta en él el accidente *donde* (ποῦ = *ubi*). El Universo, que es finito, y fuera del cual sólo existe el vacío, no se halla en ningún lugar.

En esta noción del lugar va implícito un concepto sustantivista, suponiendo la existencia de un Universo cerrado y «lleno» (πλῆρες), en el cual no existe el «vacío» (κενόν). El mundo terrestre está lleno de los cuatro elementos, y el celeste de éter [6]. En el vacío no habría lugar ni, por lo tanto, movimiento local. Todos los cuerpos están como envueltos en los elementos (aire, agua, fuego), la superficie más interna del cuerpo circundante envuelve exactamente al cuerpo localizado, a manera de un caparazón contiguo.

Pero el hecho de la movilidad del cuerpo circundante (aire, agua, éter) hace añadir a Aristóteles la calificación de «inmóvil» (221a20), con lo cual insinúa una definición mucho más exacta del lugar, en términos de relación. Pero Aristóteles no llegó a precisarla, lo cual es tanto más extraño cuanto que disponía como puntos fijos de referencia: en el cielo, de la última esfera inmóvil, y en el mundo sublunar, de la Tierra, fija en el centro del mundo.

En el Universo aristotélico, esférico y limitado, todos los movimientos se reducen a dos, que son: el *circular*, propio de los cuerpos celestes, que es eterno y no tiene contrario, y el *rectilíneo*, que corresponde a los elementos terrestres. Este último, a su vez, puede ser o del centro a la periferia (hacia arriba) o de la periferia al centro (hacia abajo). El término de ambos movimientos son los *lugares naturales*. El primero corresponde al fuego, que es el elemento más ligero, y el segundo a la tierra, que es el más pesado. A ellos se reducen, relativamente, los movimientos y lugares naturales del agua y del aire, que son elementos intermedios [7]. Los movimientos de cada elemento hacia su «lugar natural» tienden a la aceleración. Pero pueden tener contrario y admiten violencia. El movimiento circular de los astros en sus esferas y el orden cíclico del Universo son eternos. Han existido siempre, y siempre permanecerán.

3. **El tiempo.**—Del movimiento resulta el tiempo, que Aristóteles define: «El tiempo es la medida del movimiento, según lo anterior y lo posterior» [8]. Sin movimiento no puede darse tiempo. Pero ambos se distinguen realmente, porque el

[6] *Phys.* IV 7,214a28ss.
[7] *De caelo* I 2,268b12; IV 4,311a15-30; *Phys.* IV 8,215a19; V 6,230a18.
[8] ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (*Phys.* IV 11,21b1-2; 220a24-25.

segundo añade al primero la intervención de una inteligencia capaz de medir y comparar las distintas posiciones del móvil según el «antes» y el «después». A esto responde la frase escolástica: «Si non esset anima, non esset tempus».

El tiempo es eterno y continuo, lo mismo que el movimiento, en el cual tiene su fundamento y de cuya realidad depende. Así, a movimiento real responde un tiempo real; a movimiento ideal o imaginario responde un tiempo ideal o imaginario. Hay tantos tiempos cuantos movimientos e inteligencias que los comparen o midan. Pero todos pueden reducirse, relativamente, al movimiento general de los cielos. Tanto el Universo como los cuerpos contenidos en él son limitados y finitos. Es imposible la existencia de un cuerpo infinito (*Phys.* V 204a34).

4. **Las sustancias del mundo terrestre.**—En la escala de sustancias físicas les corresponde el primer grado a los entes móviles del mundo terrestre. Son sustancias corpóreas, integradas por dos principios realmente distintos: la *materia* y la *forma*, que unidas componen un solo ser sustancial (σύνολον).

a) Los PRINCIPIOS.—En los conceptos de *materia* y de *forma* tenemos una aplicación analógica de los conceptos universalísimos de potencia y de acto al orden físico. Tanto la materia como la forma son realidades contrapuestas entre sí, en cuanto que la primera tiene carácter esencialmente potencial, y la segunda, actual [9]. Si bien parece que Aristóteles llegó primero a formular los conceptos de materia y de forma y después los generalizó, extendiéndolos a todo el ser, en las nociones de potencia y acto.

La materia.—Con la noción de materia, como pura potencia en el orden físico, sustituye Aristóteles la noción presocrática de «naturaleza». La concibe como un *substratum* eterno y universal, de donde proceden todas las cosas corpóreas. Pero añade la noción de *forma*, derivada del platonismo, aunque dándola un sentido completamente distinto, en cuanto que las formas aristotélicas no son trascendentes ni subsistentes, sino inmanentes a la materia. Con ambas nociones se relaciona la de los *elementos*, que resultan de la unión de la materia y la forma. De esta manera, en la Física aristotélica quedan integradas y superadas todas las nociones procedentes de la especulación griega anterior.

Platón había hablado de «receptáculo» y «nodriza» de todas las cosas (*Timeo* 49a,52d). Pero la noción platónica de mate-

[9] ἔστι δ'ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια (*De an.* II 412a6).

ria es esencialmente negativa. Toda la realidad pertenece a las formas o a las ideas, cuya imitación introduce el Demiurgo en la materia. En cambio, en Aristóteles la materia tiene realidad positiva, aunque nunca puede existir por sí sola, sino siempre unida a su otro coprincipio sustancial que es la forma [10], la cual la actualiza y determina.

De la falsa noción de la potencialidad de la materia aristotélica provienen muchas de las dificultades sin fundamento que se oponen a la teoría hilemórfica. La materia aristotélica es pura potencia en el orden físico. Pero no se identifica con el concepto generalísimo de *potencia*, común a todo el ser, tal como hemos visto en la Filosofía primera, como tampoco la forma se identifica con el concepto generalísimo de *acto*. Tanto la materia como la forma no son conceptos abstractos, sino realidades físicas, de las cuales resultan en el orden inorgánico los cuatro elementos y los mixtos, y en el orden biológico todos los seres vivientes.

La materia primera (πρῶτη ὕλη) ocupa el ínfimo grado en la escala de la realidad. Es un principio físico, real, esencialmente potencial, distinto del no-ser. No es ninguna cosa determinada en acto, pero está en potencia para ser todas las cosas. Nunca puede existir por sí sola, sino siempre unida a una forma determinada. «Nosotros decimos que hay una materia de los cuerpos sensibles, pero *nunca separada, que no existe nunca sin alguna de las formas contrarias,* de la cual proceden los llamados elementos» [11].

La materia primera es incognoscible por sí misma. No es perceptible por los sentidos [12]. Aristóteles deduce su existencia y su noción por analogía con las mutaciones que se verifican en el orden de la materia sensible (materia segunda) [13]. De un pedazo de madera o de un bloque de mármol un escultor (causa eficiente) puede sacar una multitud de cosas distintas, modificando o «transformando» la materia, o sea poniendo en *acto* las *formas* que en ella estaban contenidas en *potencia*. De la misma manera, debajo de todas las mutaciones sustanciales del mundo físico, que afectan a los «elementos» y a los vivientes, debe haber también un sujeto común, que, sin ser actualmente, de suyo, ninguna cosa determinada, es apto potencialmente para

[10] ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τί (*Met.* VIII 1,1042a27; VII 7,1032a15).

[11] Ἡμεῖς δὲ φάμεν μὲν εἶναι τίνα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστήν, ἀλλ᾽ἀεὶ μετ᾽ ἐναντιώσεως ἐξ ἧς γίγνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα (*De gen. et corrupt.* II 1,329a24-27).

[12] ἄγνωστος καθ᾽αὑτήν (*Met.* VII 10,1036a8).

[13] δευτέρα ὕλη (*Phys.* I 7,191a8).

poder recibir las formás más diversas bajo la acción de la causa eficiente. En este sentido es la materia prima pura potencia en el orden físico, indeterminada, pero infinitamente determinable para poder ser todas las cosas materiales y para entrar en la formación de los individuos sustanciales vivientes.

De este modo ofrece Aristóteles una solución al dilema de Parménides. Concede los dos términos de la alternativa. Las cosas no salen del *no-ser* ni tampoco del *ser en acto*. Pero fuera del dilema cabe un tercer término, que es el *ser en potencia*, es decir, un ser que no es en acto ninguna cosa determinada, pero puede serlas todas bajo la acción de un agente exterior en acto.

La materia prima solamente podría definirse reduciéndola a las dos únicas nociones más generales que ella, que son el *ser* y la *potencia*. Aristóteles se limita a dar una descripción negativa, excluyendo de ella toda determinación actual, conforme a la división del ser según las categorías: λέγω δ'ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ, μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν [14]. Lo cual quiere decir que la materia primera no es por sí misma ninguna cosa determinada (τί), ni *sustancia*, ni *accidente*, ni *cantidad*, ni *cualidad*, ni ninguna otra cosa de cuantas determinan el ser.

Propiedades.—a) Es inteligible. No en cuanto que sea un simple concepto, sino en cuanto que no se puede percibir por los sentidos, sino sólo por la inteligencia. *b)* Existe siempre como ingenerable (ἀγέννητος). *c)* Es pura potencia en el orden físico, pero no puede existir por separado, sino siempre unida a una forma en un compuesto sustancial (σύνολον). No existe ni la materia sola ni la forma sola, sino que existe el agua, la tierra, el aire, el fuego, la planta, Sócrates, es decir, la materia determinada por una forma sustancial, elemental o viviente. En el concepto aristotélico, el *todo* sustancial o el individuo es anterior a sus partes integrantes [15]. *d)* Es común e idéntica en todas las sustancias corpóreas del mundo terrestre. *e)* Es el sujeto primero y último de todas las generaciones y corrupciones sustanciales. Pero ella es inmutable e imperecedera. *f)* Es incorruptible (ἄφθαρτος). *g)* De ella sale todo y en ella se resuelve todo [16]. *h)* Es esencialmente pasiva, indeterminada, incualificada, pero capaz de recibir todas las determinaciones formales bajo la acción de la causa eficiente. *i)* Es ilimitada, indefinida, no tiene partes actuales, sino potenciales. Es nu-

[14] *Met.* VIII 5,1044b22ss; VII 3,1029a20.
[15] τὸ δὲ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ'αὑτὸ λεκτέον (*Met.* VII 10,1035a-1036a).
[61] τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ (*Phys.* I 9,192a28-31; II 1,193a29).

méricamente una, aunque no con unidad positiva, sino negativa [17]. Es múltiple en potencia, y para multiplicarse en individuos se requiere el accidente de cantidad, que distingue y pone en acto sus partes potenciales. *j)* La materia no es lo que existe ni lo que es engendrado. Como tampoco la forma, separadamente. El sujeto de la existencia no son las partes, sino el compuesto (σύνολον) [18].

La forma.—Noción opuesta y a la vez complementaria de la materia es la de *forma* (μορφή, εἶδος, οὐσία ὡς εἶδος, παράδειγμα, ἐν-τελ-έχεια), que es el otro coprincipio sustancial que actúa y determina la potencialidad de la materia primera [19]. Es el acto primero de todo cuerpo físico, propio, distinto y distintivo en cada individuo sustancial corpóreo.

Las cuatro formas primeras son las de los *elementos* (agua, aire, tierra y fuego). Siguen después, en número indefinido, las de los *mixtos*. Tanto las unas como las otras son *intrínsecas*. No vienen de fuera, sino que son educidas de la potencialidad de la materia por la acción de la causa eficiente. Aristóteles en la *Física* y en el *De generatione et corruptione* no habla más que de las formas materiales. Pero en el *De anima* extiende la teoría hilemórfica a los seres vivientes.

A su vez, materia y forma son nociones analógicas que pueden recibir significados muy distintos. Cuerpo y alma, bronce y estatua, piedras y casa, letras y palabra, son otros tantos casos de aplicación analógica del binomio materia-forma.

El compuesto (σύνολον).—De la unión de la forma (acto) con la materia (potencia) resultan las sustancias corpóreas. Aunque hay que advertir que la palabra «unión» tiene un fondo platónico que no expresa exactamente el pensamiento de Aristóteles. En Aristóteles las formas de los seres materiales no vienen de fuera ni se unen extrínsecamente a la materia, sino que salen o son sacadas de la misma materia por la acción de la causa eficiente. No es tan claro el caso de los vivientes, cuyas formas o principios de vida parece que, según Aristóteles, proceden del calor solar. En un texto oscurísimo, el entendimiento (νοῦς) aparece como viniendo de fuera (θύραθεν). No obstante, empleando la palabra «unión» con las salvedades indicadas, esa unión es inmediata y no necesita de ningún inter-

[17] μία τῷ ἀριθμῷ (*Phys.* IV 9,217a25; *De gen. et corrupt.* II 2,230a24; *Met.* XII 3,1070a9ss).
[18] *De gen. et corrupt.* II 1,329a24.
[19] *Met.* VII c.4,5.6,1029b-1032a; IX 6,1048a; XII 2,1069a; *Phys.* I 5,188a.

medio para realizarse. Ni la materia ni la forma tienen existencia propia por separado. Lo que propiamente existe no es la materia ni la forma, sino lo que podríamos llamar «materia formada», en el individuo sustancial.

El individuo sustancial es lo que se hace y se corrompe. Es el término de la generación y de la corrupción y el sujeto de todos los accidentes. En el aspecto estático es el sujeto de la pasividad receptiva, y en el aspecto dinámico, de la acción eficiente. Ni la materia ni la forma obran ni padecen separadamente, sino que quien obra o padece es el compuesto de ambas, o sea el individuo sustancial.

En Aristóteles, si bien la forma es superior a la materia en el orden ontológico, sin embargo, no constituye, como en Platón, toda la realidad. En la *esencia* del compuesto corpóreo entran tanto la materia como la forma, y de ninguna de ellas puede prescindirse en su concepto y en su definición.

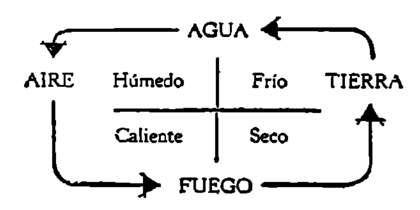
La materia es esencialmente idéntica en todos y cada uno de los individuos corpóreos, aunque cada uno de ellos tiene una porción distinta, en virtud del accidente real de la cantidad, que separa las partes potenciales de la materia. La forma es propia de cada individuo y distinta de todos los demás. Las *especies* no tienen existencia ontológica, sino solamente lógica, como un concepto universal, obtenido por abstracción del entendimiento sobre individuos semejantes.

b) Los ELEMENTOS (στοιχεῖα).—Elemento es *el primer compuesto inmanente de un ser, e indivisible en partes específicamente diferentes* [20]. Los elementos son las primeras sustancias corpóreas completas (τόδε τί), que resultan de la unión de la materia y la forma (materia segunda). Aristóteles adopta en su Física los cuatro elementos de Empédocles: *agua, aire, tierra* y *fuego,* a los cuales corresponden las cuatro cualidades táctiles fundamentales de *humedad, sequedad, frío* y *calor.* Combinadas éstas entre sí resulta: fuego = cálido y seco, aire = cálido y húmedo, agua = húmeda y fría, tierra = fría y seca [21]. Cada elemento tiende a su «lugar natural». Los pesados (tierra), hacia abajo. Los ligeros (fuego), hacia arriba. Los intermedios (agua y aire), a las zonas intermedias.

Los elementos no pueden descomponerse en otros elementos, pues solamente constan de materia primera y forma. Pero pueden transformarse unos en otros, conforme a un cierto con-

20 *Met.* V 3,1014a27.
21 *De gen. et corrupt.* II 3,330b21; *De caelo* III 2,302a1-9; IV 3,311a15ss.

cepto cíclico derivado de Empédocles, que podemos representar de la siguiente manera:



c) Los mixtos.—De la unión de los elementos entre sí resulta un número indefinido de *mixtos* (ἡ δὴ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις) [22]. Su naturaleza depende de la mayor o menor proporción en que entren en ellos los cuatro elementos. Así, del agua unida con el aire resulta el aceite. Unida con la tierra resulta la leche, la sangre o el vino [23]. Pero no se trata de una simple mezcla accidental, por yuxtaposición, sino que hay en ella verdadera alteración. Cada mixto es una sustancia nueva que tiene una forma sustancial propia, distinta de las de sus componentes. Forman compuestos específicamente distintos de los elementos que entran en su composición [24].

d) Generación y corrupción.—En toda mutación hay un sujeto que permanece (materia) y otro que cambia (forma). En la generación hay que añadir además otro tercer principio, que es la «privación» (στήρησις) [25].

El proceso de la generación sustancial se verifica de la siguiente manera. La causa eficiente, al actuar sobre la sustancia corpórea, va alterando sus disposiciones accidentales, hasta el momento en que el sujeto se hace inepto para seguir teniendo la forma que posee, al mismo tiempo que va adquiriendo disposiciones para otra distinta. Finalmente, se verifica la «transformación», el cambio de forma. La sustancia precedente se corrompe y al mismo tiempo se engendra otra nueva. Este cambio es instantáneo, pues la materia no puede nunca estar sin alguna forma. Pero las formas son propias de cada individuo y no pasan de un sujeto a otro.

[22] *De gen. et corrupt.* I 10,328b22.
[23] *Meteor.* IV 7.
[24] *De gen. et corrupt.* I 10,327b33-328a9.
[25] *Phys.* I 9,192a1ss; *Met.* XII 5,1071a1ss.

En los mixtos (que equivalen a las combinaciones químicas) desaparecen las formas propias de los elementos que intervienen en la mezcla, siendo sustituidas por la forma nueva del compuesto. Pero las primeras no desaparecen del todo, sino que permanecen en potencia [26].

En Aristóteles perdura el concepto de una cierta necesidad que domina los cambios cíclicos de la naturaleza y las mutaciones, dependiendo del movimiento celeste, que es circular, necesario y eterno. En el mundo terrestre hay también una cierta circularidad en las generaciones, conforme a las cuales se suceden las cosas con regularidad (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ).

Aristóteles, con su teoría hilemórfica, da solución al problema de la unidad y la multiplicidad de las cosas, conciliando la antítesis entre la unidad de la naturaleza y la pluralidad de los seres. Explica las mutaciones de los cuerpos físicos por el cambio de formas, sustanciales o accidentales, permaneciendo inmutable el sujeto material. Hace posible una ciencia de la naturaleza física, concibiendo el mundo constituido por una multitud de sustancias, que, aunque mudables y corruptibles, ofrecen la suficiente realidad y estabilidad para ser no sólo objeto de *opinión* ni meras apariencias engañosas, como quería Platón, sino también objetos de *ciencia*, mediante los procedimientos intelectuales de inducción y abstracción que Aristóteles señala para constituir conceptos universales a base de la observación de los fenómenos sensibles. De esta manera, las sustancias del mundo físico no son solamente objetos de conocimiento sensitivo verdadero y cierto, sino también de conocimiento intelectivo y científico.

e) EL INDIVIDUO SUSTANCIAL.—El problema de la constitución de los individuos del mundo terrestre se planteaba en Platón de la siguiente manera: ¿cómo una Idea única, eterna, subsistente, con realidad ontológica, puede multiplicarse en muchos individuos numéricamente distintos? En este planteo del problema entran dos términos extremos: *a)* por una parte, las Ideas subsistentes, en las cuales propiamente está concentrada toda la realidad; *b)* por otra, la materia y el espacio, que tienen en Platón un sentido esencialmente negativo. A las Ideas o formas subsistentes corresponde el ser. A la materia y al espacio le corresponde más bien el no-ser, con una función parecida a la que tenía el vacío entre los pitagóricos y en los atomistas, o sea, de disgregar y separar la unidad del todo. De la combinación de ambas cosas, ser y no-ser,

26 *De gen. et corrupt.* I 10,327b22ss.

o, en el caso de Platón, de las formas subsistentes, la materia y el espacio, resulta la distinción y la pluralidad de los individuos del mundo sensible. Si a esto añadimos la aplicación de las teorías platónicas de la *participación* y la *imitación*, es fácil comprender cuán comprometida queda la realidad ontológica de los individuos pertenecientes al mundo terrestre, pues todo su ser viene a reducirse al grado de su participación o imitación de las formas únicas trascendentes, ya que la materia apenas entra en ellos nada más que como elemento disgregador o multiplicador.

En Aristóteles, los términos del problema quedan alterados por completo. *a)* Por parte de la forma, porque no admite la realidad de formas ontológicamente subsistentes, y, por lo tanto, carece de sentido el preguntar cómo pueden multiplicarse en individuos numéricamente distintos. En Aristóteles la *especie* tiene solamente un sentido lógico, en cuanto que de muchos individuos semejantes el entendimiento abstrae un concepto común, aplicable unívocamente a todos. No es la *especie* la que se multiplica ontológicamente en los individuos (platonismo), sino que de muchos individuos el entendimiento forma la *idea* de una especie única. En este sentido habla Aristóteles en las *Categorías* (c.5). Cada individuo sustancial posee su forma propia y exclusiva, distinta de la de todos los demás. La pérdida o adquisición de esa forma es lo que determina la generación o corrupción de un individuo sustancial. Los elementos, los mixtos y los vivientes, no sólo se distinguen en grandes grupos genéricos y específicos por razón de la semejanza de sus formas, sino que cada individuo particular, «Sócrates», «Callias», etc., tiene su propia forma particular, que actúa su propia materia y le hace ser lo que es. «Sócrates» comienza a ser cuando nace, o sea cuando su forma se una a su materia. Y deja de ser cuando muere, o sea, cuando su forma y su materia se separan [27].

b) Por parte de la materia. En Aristóteles la materia es una realidad eterna, pero no tiene, como en Platón, un sentido

[27] «¿Cómo es posible que el animal, cuya esencia es el animal en sí, exista fuera del animal en sí?» *(Met.* VII 14,1039b15). «Quidam enim ut Platonici posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant praedictas formas esse principium generationis et scientiae, ut Philosophus narrat in I *Metaph*. Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso» (SANTO TOMÁS, *De veritate* X 6c).

puramente negativo, aun cuando nunca puede existir por sí sola, sino siempre unida a alguna forma. Cada individuo tiene su propia forma, pero no entra en él toda la materia, sino sólo una porción cuantitativa de ella, proporcionada al tamaño que le corresponde según su esencia. ¿Cómo se determinan las dimensiones de esa porción, que delimita la materia, que de suyo es una e indiferenciada? En los seres artificiales es fácil ver que la acción de la causa eficiente actúa sobre la materia segunda, utilizando solamente la porción necesaria y proporcionada y haciendo brotar de ella la forma. Una mesa grande requiere una porción cuantitativamente grande, y una pequeña, pequeña. «De una materia única sólo puede salir una sola mesa, mientras que el hombre que aplica la forma, aunque ésta sea única, puede hacer muchas mesas» [28]. En los seres naturales ya no sería tan fácil contestar según los principios de Aristóteles, a no ser acudiendo a la acción combinada de la causa eficiente y de la misma forma. Más tarde se dirá que el cuerpo no forma el alma, sino que el alma forma su propio cuerpo.

En Aristóteles, en la constitución de un individuo sustancial entran a la vez las cuatro causas: 1.º Una *eficiente*, capaz de producirlo, pues todo ser tiene una causa. 2.º Una *final* o *ejemplar*, a la cual tiende la acción del agente. 3.º Una *material*, o sea la materia, divisible por la *cantidad*, apta para recibir la acción de la causa eficiente. 4.º Una *formal*, o una forma, resultado de la acción de la causa eficiente actuando sobre la materia. Todas estas causas son principales, y de ninguna de ellas puede prescindirse en la constitución de un individuo sustancial.

«Todas las cosas que son múltiples en número tienen materia» [29]. «El ser que engendra es adecuado para hacer el producto y para causar la forma en la materia, tal o cual forma en esta carne y en estos huesos, esto es, Callias o Sócrates, y ellos son diferentes en virtud de la materia, porque la materia es diferente, pero lo mismo en la forma, porque su forma es idéntica» [30]. «La tercera esencia es la reunión de las dos primeras (materia y forma), es la esencia individual, es Sócrates o Callias... Un hombre engendra un hombre, un individuo engendra al individuo» [31]. «La causa es el primer motor, el sujeto es la materia, y el fin, la forma» [32]. «En toda producción hay una causa, un sujeto y luego un ser producido» [33]. «El ser que

[28] *Met.* I 6,988a33.
[29] *Met.* XII 8,1074a33: ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει.
[30] *Met.* VII 8,1034a5-8.
[31] *Met.* XII 3,1070a10-30.
[32] *Met.* XII 3,1069b37.
[33] *Met.* VII 7,1032a13.

engendra basta para la producción, él es el que da la producción; él es el que da la forma a la materia» [34].

CAPITULO XXIV

Biología y Antropología

Aristóteles puede ser considerado como el creador de la Biología. Una gran parte del *Corpus aristotelicum* está consagrada al estudio de los seres vivientes: el libro *De anima;* el conjunto de tratados conocidos con la denominación de *Parva naturalia: De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno, De somniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De vita et morte. De respiratione;* y los tratados *De historia animalium, De partibus animalium, De motu animalium, De incessu animalium, De generatione animalium, De spiritu, De plantis, Historia plantarum* [1].

1. **Noción de vida.**—Todas las sustancias pertenecientes al mundo físico terrestre tienen por característica la movilidad. Pero hay entre ellas una gran diferencia, que las subdivide en dos órdenes muy distintos. Unas son inertes, y por su movimiento natural tienden hacia sus lugares «naturales», a no ser que intervenga el impulso mecánico comunicado por algún agente extrínseco. Otras, en cambio, tienen dentro de sí mismas un principio intrínseco de su movimiento espontáneo, hacia su propio bien o su propio fin. De aquí resulta un doble orden de sustancias físicas: vivientes y no vivientes. «De los cuerpos naturales, unos tienen vida y otros no, y por vida entendemos el hecho de alimentarse, crecer y perecer por sí mismos» [2].

La distinción entre vivientes y no vivientes no proviene de su materia, que es idéntica, pues tanto los unos como los

[34] *Met.* VII 8,1033b32; *De caelo* I 9,278a19; *De part. anim.* I 1,642a15-25; *Met.* V 6,1016b30-1017a7; VII 7,1033a1-20; 8,1033a23-1034a8; 9,1034a20-30; 10,1035a1-33; 1035b30-33; X 3,1054a30-35; 1054b3-33; 4,1055a24-30.

[1] Zürcher afirma que el *De anima* sólo contiene un 20 por 100 de Aristóteles, y casi todo en el libro I, que era originariamente un tratado sobre el alma del mundo. Lo restante sería todo de Teofrasto, con influencias de Aristoxeno (408a5-28) y de Dicearco, a quien pertenecería la definición del alma como entelequia del cuerpo, en sentido materialista de «cuerpo en acto». FESTUGIÈRE, O. P., *La place du «De anima» dans le systéme aristotélicien d'après Saint Thomas:* Archives d'Histoire littéraire et doctr. du M. A., 1932.

[2] τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ'οὐκ ἔχει; ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δ'αὑτου τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν *(De an.* II 1,412a13-14; *Phys.* VIII 4,255a5-7).

otros están compuestos de los cuatro elementos, sino de su *forma*, que es el principio intrínseco del movimiento vital. Y este movimiento no consiste solamente en el movimiento local, que se da en los vivientes de orden superior, sino esencialmente en su capacidad de automodificación, es decir, de reparar las pérdidas sufridas mediante la nutrición, de donde resultan los movimientos de crecimiento y disminución.

El principio de la vida es el *alma* (ψυχή), que Aristóteles define no solamente como acto de la materia en orden al conjunto de elementos corpóreos, sino en orden al conjunto de órganos: «acto primero del cuerpo físico orgánico, que tiene vida en potencia» [3]. En cuanto a la naturaleza de la vida, Aristóteles la considera esencialmente como calor, pero no el que proviene del elemento fuego, sino otro de categoría superior, que procede del sol o de los astros (Homo et sol generant hominem).

2. **Grados de vivientes.**—Aristóteles distingue varios grados de perfección en la escala de los vivientes. Son distintos, pero cada grado superior incluye virtualmente los inferiores, a la manera de las figuras geométricas: así el cuadrilátero incluye el triángulo, porque puede dividirse en dos triángulos iguales. Pero el triángulo puede existir sin el cuadrilátero [4].

1.º *Plantas*, que tienen alma *vegetativa* o nutritiva (τὸ θρεπτικόν), la cual ejerce las funciones de asimilación y reproducción. Pero carecen de sensibilidad y de movimiento local [5].

2.º *Animales imperfectos*, que tienen alma *sensitiva* (τὸ αἰσθητικόν). Pero carecen de movimiento progresivo [6].

3.º *Animales perfectos*, que tienen alma *sensitiva*, y *además apetito* (τὸ ὀρεκτικόν), *fantasía*, *memoria* y *facultad locomotiva* para trasladarse de un lugar a otro (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον) [7].

4.º *El hombre* marca el grado supremo en la escala de los vivientes terrestres y sintetiza en sí todas las perfecciones de los seres anteriores: principios, elementos, mixtos, plantas y animales. Pero se distingue y los supera a todos por su alma, que es una forma dotada de *entendimiento* y *voluntad*, capaz de ciencia y deliberación (νοῦς, τὸ διανοητικόν, λόγος, νοῦς

3 *De an.* II 1,412b4.
4 *De an.* II 3,414b28-32.
5 *De an.* II 5,411b27-28; 415a2-3.
6 *De an.* II 3,414a32-b1. τῷ αἴσθησις ἔχειν ὥρισται τὸ ζῷον (*De part. animal.* II 8,653b27).
7 *De part. animal.* I 1,641a17-b10.

θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν; διάνοια πρακτική = λογιστικόν)[8].

3. **Relaciones entre el alma y el cuerpo.**—F. Nuyens ha distinguido tres etapas en la evolución del pensamiento aristotélico tomando por base su concepto de las relaciones mutuas entre el alma y el cuerpo:

a) En la primera (platónica) considera el alma y el cuerpo como dos sustancias distintas y hasta opuestas, unidas no sólo accidental, sino violentamente, y constituyendo una unidad temporal. El alma preexiste al cuerpo, y retorna, después de la muerte, a su estado primitivo *(Eudemo)*.

b) En la segunda (transición), el alma, aunque distinta del cuerpo, está unida a él accidentalmente, pero el cuerpo se concibe como un instrumento del alma (ὄργανον). El cuerpo es por y para el alma. El alma obra en el cuerpo y por el cuerpo, al que rige como a una ciudad bien gobernada. No hay todavía unión sustancial, pero la unión ya no aparece como violenta, sino como una comunidad de actividades, si bien el alma conserva todavía una cierta independencia[9].

c) En la última etapa llega Aristóteles a la unión sustancial mediante la aplicación de la teoría hilemórfica. El alma es el acto del cuerpo, con el cual se une como la forma con la materia, de suerte que alma y cuerpo, aunque distintos, cons-

[8] *De an.* II 3,414b18-19.

Ross *(Aristotle,* p.117) resume de esta manera la escala de los vivientes:

1) *Vivíparos*			*Sanguíneos:*
		1.	Hombre.
		2.	Cuadrúpedos peludos (mamíferos terrestres).
		3.	Cetáceos (mamíferos marítimos).
2) *Ovíparos*	*a)* Con huevo perfecto	4.	Aves.
		5.	Cuadrúpedos escamosos y ápodos (reptiles y anfibios).
	b) Con huevo imperfecto	6.	Peces.
			No sanguíneos;
		7.	Malacios (cefalópodos).
		8.	Malacostraca (crustáceos).
3) *Vermíparos*		9.	Insectos.
4) *Producidos por fango generativo o por generación espontánea*		10.	Ostracoderma (moluscos).
5) *Producidos por generación espontánea*		11.	Zoofitos.

[9] *De part. animal* I 5,645b14; *De motu animal.* 703a30; *Eth. Eud.* VII 9,1241b17.

tituyen, sin embargo, un solo y único compuesto sustancial, del que brotan todas las operaciones propias del ser viviente. La heterogeneidad de las partes de que constan los seres vivientes no impide su estricta unidad sustancial, que proviene de la unidad de su forma o principio vital único. Y las operaciones no pueden atribuirse por separado ni al cuerpo ni al alma, sino al sujeto sustancial que resulta de la unión de ambos, y que tiene un acto único de existencia. «Así como el ojo comprende la pupila y la vista, así el alma y el cuerpo forman juntamente el ser viviente» [10]. «No es el cuerpo el acto del alma, sino el alma el acto de un cierto cuerpo... no puede ser ni sin un cuerpo ni un cuerpo; porque ella no es un cuerpo, sino alguna cosa del cuerpo, y a causa de esto ella está en un cuerpo» [11].

A este concepto hilemórfico responden las definiciones que Aristóteles multiplica en un breve pasaje del libro *De anima:* «El alma es forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia» [12]. «Es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia» [13]. «Es acto de un cuerpo natural orgánico» [14]. «Es aquello por lo cual vivimos, sentimos y pensamos» [15].

Con la aplicación de la teoría hilemórfica a la biología, la unión del alma con el cuerpo aparece como una cosa natural y quedan excluidas las teorías platónicas de la preexistencia y la transmigración. El cuerpo no es la tumba ni la cárcel del alma, sino que ambos son dos principios distintos de cuya unión resulta un solo ser sustancial y natural. Queda también excluido el concepto materialista de los antiguos fisiólogos, así como la teoría de algunos pitagóricos que concebían el alma como la armonía resultante de los elementos del cuerpo [16]. Y queda también suprimida la división del alma en tres partes diferentes. El alma de cada viviente es una forma única, aunque contiene en sí virtualmente todas las de los vivientes inferiores.

4. **Potencias del alma.**—El alma es una, y su esencia es simple. Pero el alma realiza múltiples funciones y operacio-

[10] *De an.* II 1,412b6-8; 413a2-3; *Met.* VII 6,1045b5-23.
[11] *De an.* II 2,414a22.
[12] *De an.* II 1,412a30.
[13] *De an.* II 1,412b1. ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.
[14] *De an.* II 1,412b10.
[15] ἡ ψυχή δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτος (*De an.* II 2,414a12). «Anima est primum quo et vivimus et sentimus, et movemur et intelligimus» (Sto. Tomás, *De anima* II l.4 n.273).
[16] *De an.* I 4,11ss. Esta opinión la sostuvo Aristoxeno de Tarento, influido por el pitagorismo.

nes distintas: nutrición, sensación, apetito, pensamiento. Esas funciones en Platón correspondían a tres almas distintas. Aristóteles, en cambio, suprime la multiplicidad de almas y la sustituye por cinco clases de potencias o principios distintos accidentales o de operación, que se diversifican por razón de sus actos y de sus objetos: *vegetativa, sensitiva, intelectiva, apetitiva* y *locomotiva* (θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον). Las tres primeras son operaciones inmanentes, mientras que las dos últimas responden a la finalidad extrínseca de los seres, pues el fin de los vivientes implica el apetito y la facultad de moverse para la consecución del objeto apetecido.

a) VIDA VEGETATIVA.—Aristóteles, en la clase inferior de vida, que es la puramente vegetativa, incluye tres funciones, que son la *nutrición*, el *crecimiento* y la *generación*. Las dos primeras tienden a la conservación del individuo, y la segunda a la de la especie [17].

b) VIDA SENSITIVA.—La sensibilidad marca un grado más alto en el orden de los vivientes. Los animales añaden a las plantas la facultad de conocer otros seres distintos de ellos mismos. A este poder de conocimiento van unidas otras dos facultades, que son el *apetito sensitivo* (τὸ ὀρεκτικόν), y la *potencia locomotiva* (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον), que son las tres manifestaciones propias de la vida sensitiva.

1.° *El conocimiento sensitivo.*—Toda la teoría aristotélica del conocimiento está concebida en sentido realista. Aristóteles no duda de la existencia de un mundo exterior, objetivo, ni tampoco de nuestra facultad para conocerlo, ni menos aún del hecho real de nuestro conocimiento. Su teoría del conocimiento tiene un sentido más psicológico que crítico. Su explicación del hecho del conocimiento, tal como lo percibe la experiencia, se desarrolla en función de los dos conceptos fundamentales de acto y potencia, bajo la versión de actividad y pasividad, que Aristóteles combina entre sí conjugando los dos términos que intervienen en la acción cognoscitiva: sujeto y objeto. Entre sujeto y objeto debe haber proporcionalidad, pues solamente lo semejante conoce lo semejante [18].

Nota característica del aristotelismo es su armonía entre todos los grados del conocimiento. Aristóteles distingue entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Pero ambos guardan entre

[17] *De an.* II 4,416b20-29; *De generatione animalium* 722-778.

[18] Γνῶσις τοῦ ὁμοιοῦ τὸ ὁμοίῳ. Τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν (*De an.* II 5,417a2).

sí una estrecha conexión, como sucede entre los distintos grados de la vida. Los inferiores no suponen los superiores. Pero los superiores implican virtualmente todos los inferiores. Todo conocimiento proviene de los sentidos como de su fuente primaria. El que carece de un sentido carece también de todo el conocimiento que a él corresponde [19].

En Aristóteles, el conocimiento sensitivo se caracteriza por la pasividad y receptividad de la potencia respecto de un objeto activo. El que siente, sufre una acción, un movimiento y una alteración orgánica. Los sentidos, al conocer, reciben en sí las *formas* de los objetos que actúan sobre ellos (es lo que después los escolásticos denominarán *especies)*. Pero las reciben sin su materia, a la manera como la cera recibe la impresión del anillo, prescindiendo que sea de oro o de bronce [20]. De esta combinación entre la acción del objeto con la receptividad de los órganos sensibles—que tampoco hay que concebir como pura pasividad—resulta la sensación, que es una acción de orden vital.

2.º *Sentidos y sensibles.*—Aristóteles estableció la distinción entre sentidos *externos* e *internos.* La diferencia entre ambos no se basa simplemente en la exterioridad o interioridad de sus órganos respectivos, sino en el modo como son afectados por sus objetos. Los externos son cinco: vista, oído, gusto, tacto, olfato. Necesitan la presencia actual inmediata de sus objetos sensibles, sin la cual no pueden conocer. Sin la actuación inmediata no se produce la sensación [21].

Por el contrario, los internos—sentido común, imaginación, estimativa y memoria—no necesitan la presencia actual de sus objetos. Son capaces de conservar las sensaciones y de reproducir las experimentadas anteriormente.

Los sentidos no llegan a percibir las esencias de las cosas, ni tampoco su forma sustancial, ni los seres en su entidad total. Solamente perciben las formas accidentales externas. Estos objetos de la sensación los distingue Aristóteles en dos clases: α) *Sensibles propios,* que corresponden a los objetos propios y particulares de cada uno de los sentidos externos: a la vista el color, al oído el sonido, al olfato el olor, al gusto el sabor, y al tacto el calor y el frío, lo duro y lo blando, lo pesado y lo ligero, etc. Cada sentido es afectado por una clase deter-

[19] *Anal. post.* I 18-23.

[20] *De an.* II 12,424a17-22.

[21] *De an.* II c.5-12; III 1,425a1ss. BARBADO, M., O. P., *Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata:* Xenia Thomistica I (1925) 239-256.

minada de sensibles, y no puede percibir los demás. Así el ojo no puede oír, ni el oído ver. Supuesto el buen estado de los órganos, no cabe error de cada sentido respecto de sus propios objetos sensibles [22]. β) *Sensibles comunes* son aquellos cuya percepción no es exclusiva de ningún sentido determinado, sino que son aprehendidos indistintamente por todos o por varios. Son la magnitud, la figura, el número, la unidad, la pluralidad, el movimiento y la quietud. No constituyen objetos independientes entre sí, sino que son modalidades de los sensibles propios. Por esto no sirven para especificar ningún sentido en particular [23]. A estos sensibles añaden los escolásticos los sensibles *per accidens*, los cuales no son aprehendidos directamente por ningún órgano de los sentidos, pero se perciben juntamente con los objetos que se sienten. Al ver un animal, los sentidos no perciben más que su color y su figura. Pero en virtud de esa percepción afirmamos que vemos *un animal*. Vemos una figura blanca, y resulta que es el hijo de Diarés.

Aristóteles creía en la objetividad de las cualidades sensibles. Los órganos de los sentidos están privados de toda cualidad, a fin de poder recibir con toda pureza la impresión de las formas de los objetos respectivos. La pupila es oscura, para poder percibir la luz y los colores. Está compuesta de agua, y no de fuego, como pensaban Empédocles y Demócrito. El blanco es el color fundamental. Los demás resultan de la mezcla del blanco con el negro.

La percepción del tacto se verifica inmediatamente por la impresión de los objetos sobre la carne, que la transmite a los órganos táctiles que están debajo de la piel. En los demás sentidos es necesario un medio neutro. En la vista el medio es lo *diáfano*, que es transparente, incoloro e invisible, y en el cual se hallan los colores en potencia. Aristóteles distingue entre la luz y el color. La luz no se hace visible sino por medio de los colores, los cuales ponen en acto a la luz y al medio diáfano que la transmite. El medio del sonido es el aire, a través del cual se propaga el movimiento producido por el cuerpo vibrante, haciendo vibrar a su vez el aire contenido en el pabellón de la oreja. El medio de los sentidos del olfato y del gusto es una mezcla de aire, agua y fuego (διοσμόν).

3.° *Sentidos internos.*—Además de los sentidos externos, para cuya percepción se requiere la presencia actual de sus objetos, Aristóteles distingue en los animales otros cuatro sen-

22 *De an.* II 6,418a7-17.
23 *De an.* II 6,418a18ss.

tidos internos, los cuales se caracterizan porque pueden realizar sus funciones en ausencia de sus objetos, en virtud de que las sensaciones dejan huellas que persisten como grabadas en la sensibilidad. Los animales las conservan y pueden reproducirlas espontáneamente, combinarlas, asociarlas y compararlas entre sí, conforme a las exigencias de sus necesidades prácticas [24].

α) *Sentido común.*—Lo poseen todos los animales, y es una especie de facultad centralizadora de toda la red de percepciones sensibles dispersas. Tiene tres funciones: la primera es la percepción de los sensibles comunes; la segunda es reflexiva: el animal tiene conciencia de sí mismo como sujeto de sus propias percepciones sensibles, percibe que es él quien ve, quien oye, quien siente [25]; la tercera es el discernimiento, la comparación y la coordinación entre las percepciones que pertenecen a distintos sentidos: lo blanco y lo dulce, lo duro y lo oloroso, etc. Un mismo objeto puede producir distintas sensaciones en los diferentes órganos de los sentidos externos: es blanco para el ojo, blando para el tacto, dulce para el gusto, etc. Por esto hace falta un *sentido común* que por una parte distinga y por otra combine entre sí y centralice todas las sensaciones distintas [26].

β) *Imaginación* (φαντασία).—Es un sentido interno superior al sentido común, que solamente poseen los animales más perfectos. Tiene una función doble: por una parte percibir y conservar las impresiones sensibles que le llegan a través del sentido común; y por otra, reproducirlas en ausencia de los objetos que las han causado, incluso cuando éstos ya han desaparecido. La *fantasía* produce imágenes, las cuales, a diferencia de las impresiones de los sentidos, pueden ser verdaderas o falsas. Estas imágenes son distintas de las sensaciones de los sentidos y de los conceptos del entendimiento, y vienen a constituir una especie de puente o de tránsito entre ambos. No se da imaginación sin sensación, y tampoco intelección sin el intermedio de las imágenes de la fantasía [27]

γ) *Estimativa.*—Los animales perciben en los objetos no solamente lo que es agradable o desagradable a cada sentido particular, sino también lo que es útil o nocivo al sujeto considerado en su totalidad. La oveja huye del lobo, no por su color ni por su figura, sino porque ve en él un peligro, lo cual no puede ser percibido como tal por ningún sentido particu-

[24] *De an.* III c.1-3.

[25] *De an.* III 2,425a12ss.

[26] *De an.* III 2,426ab.

[27] *De an.* III 3,428-9; III 7,431a14.

lar. Esta especie de juicio de orden inferior, que coordina entre sí relaciones no percibidas por los sentidos, corresponde a lo que los escolásticos denominarán *estimativa.* Una especie de instinto semejante existe en el hombre, aunque con una modalidad superior, que Santo Tomás califica de *cogitativa.*

δ) *Memoria.*—Aristóteles asigna a otro sentido interno la facultad de conservar las impresiones sensibles y el conjunto de las relaciones establecidas por la estimativa, pero con una modalidad propia, que es la de situarlas y ordenarlas en el tiempo pasado, *sub ratione temporis praeteriti,* en lo cual se distingue la memoria de la imaginación.

Además de la memoria, Aristóteles distingue el *recuerdo.* La memoria conserva las imágenes, pero el recuerdo las actualiza mediante las leyes de la asociación—semejanza, oposición o contigüidad—, que ya habían sido formuladas por Platón.

ε) *Apetito.*—Junto con la sensibilidad cognoscitiva hay que distinguir otra de orden práctico, o apetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), estrechamente ligada con la anterior. El animal, en virtud de los conocimientos suministrados por los sentidos, externos o internos, desea o aborrece, busca o rehúye, determinados objetos. Sus reacciones son determinadas por el placer o el dolor, que para los animales constituyen el bien y el mal. Apetece los objetos que causan sensaciones agradables y rehúye los que le ocasionan impresiones dolorosas y desagradables [28].

Al apetito va unida otra facultad, que es la *locomotiva,* por la cual los animales pueden moverse de un lugar a otro para buscar su bien o huir del mal. El deseo, producido por la aprehensión sensitiva del bien o del mal, es la causa del movimiento de los animales.

c) La vida intelectiva.—En el grado superior de la vida hallamos también una doble modalidad, cognoscitiva y apetitiva, correspondiente a dos facultades distintas, que son la inteligencia y la voluntad.

1.º *El conocimiento intelectivo.*—El alma humana, que es la forma más perfecta de todos los vivientes terrestres, posee una facultad intelectiva, por la cual se distingue de todos los demás seres pertenecientes a grados inferiores de la escala.

La teoría aristotélica del conocimiento intelectivo se mantiene en una actitud equilibrada, equidistante del sensismo materialista de Demócrito y del intelectualismo exagerado de Platón. En el mecanismo del conocimiento humano están íntimamente compenetrados lo sensible y lo inteligible, de suerte

[28] *De an.* III 7,431a1ss.

que la actividad intelectual no puede ejercerse sin la actividad sensitiva, como supuesto previo e indispensable. No obstante, se trata de dos órdenes distintos de conocimiento: el sensitivo, que no rebasa el orden de lo particular, y el intelectivo, que llega hasta la elaboración de conceptos universales.

Su teoría del acto y la potencia, bajo la modalidad del hilemorfismo en este caso, suministra a Aristóteles un principio valiosísimo para superar la psicología platónica. Abandona la «reminiscencia» y las ideas innatas. El alma del niño, al venir a la vida, está en el orden cognoscitivo en pura potencia respecto de sus objetos inteligibles. Es como la tableta de un escolar, en la cual todavía no se ha escrito nada. Nada hay en ella en acto, sino que todos sus conocimientos están en potencia [29].

Nota característica del conocimiento intelectivo en Aristóteles es su absoluta incorporeidad, de donde proviene su capacidad indefinida de adquisición de objetos cognoscibles. En el conocimiento sensitivo el ojo podía percibir todos los colores, porque la pupila está desprovista de todo color. Algo semejante ocurre con el entendimiento, que siendo pura potencia en el orden cognoscitivo, tiene, por lo mismo, capacidad para conocerlo todo. Es lo que significa Aristóteles al decir que el alma es, en cierto sentido, todas las cosas [30]. Pero no se hace materialmente todas las cosas en el sentido de Empédocles, según el cual el alma incluía en sí todos los elementos y con cada uno de ellos conocía su semejante [31]. El entendimiento no tiene en sí la forma de ninguno de los elementos ni tampoco es actuado directamente por las formas sustanciales propias de los seres sensibles. Pero puede recibir, intencionalmente, las semejanzas de las formas de todas las cosas a través de las imágenes que le suministra la sensibilidad, de suerte que en el acto de la intelección el entendimiento se identifica con el inteligible [32].

El planteo del problema del conocimiento intelectivo en función de las nociones de acto y potencia, y guardando un paralelismo semejante con el conocimiento sensitivo [33], impli-

29 Νοῦς ἐστὶ γραμματεῖον, ᾧ μεδὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον (*De an.* III 4,430a1ss).

30 *De an.* III 5,430a13; 8,431b21.

31 Diels, *Vors.* 31.

32 *De an.* III 2,425b25.

33 «Si el pensar es como el percibir, será un recibir una acción de parte de lo inteligible o algo semejante. Es menester entonces que sea a un tiempo impasible y capaz de recibir la forma, y semejante a ella en potencia, pero distinto de ella; o sea, en la misma relación en que se encuentra la facultad

ca la necesidad de admitir una doble modalidad en el entendimiento. Por una parte, el entendimiento se halla en potencia para conocer todas las cosas, recibiendo en sí mismo las semejanzas de sus formas. En este sentido la función del entendimiento es fundamentalmente pasiva. Pero, por otra, Aristóteles no admite la existencia de los inteligibles en acto, como Platón, sino en potencia. Por lo tanto, la primera actividad de la función intelectiva debe ser precisamente la de elaborar sus propios objetos de conocimiento, ejerciendo una función activa sobre las imágenes suministradas por la sensibilidad. Es una función que no hay que entender *a priori*, a la manera kantiana, sino siempre tomando por base el material que proporciona el conocimiento sensitivo.

2.º *Los dos entendimientos, pasivo y activo.*—La aplicación de la teoría hilemórfica al conocimiento intelectivo parece que debería dar una solución clara al problema del funcionamiento del alma en las actividades psíquicas de orden superior. Si el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, y el alma es una y simple, al alma, forma del cuerpo, debería corresponderle la doble actividad perceptiva y activa. El desarrollo lógico de la teoría parece que debería realizarse poco más o menos de la siguiente manera:

El hombre es una sola sustancia, constituida por dos principios sustanciales distintos: el cuerpo como materia y el alma como forma. Las facultades del alma, tanto las sensitivas como las intelectivas, no son sustancias, sino accidentes (cualidades). Su «separación» respecto del alma no hay que entenderla como entitativo-sustancial, sino como entitativo-accidental. Esto es, las potencias del alma son realidades distintas de su esencia, pero no con distinción sustancial, sino tan sólo accidental; de suerte que su «separación» accidental, funcional, no implica una separación ontológica sustancial. Así, pues, el calificativo aristotélico de «separado» bastaría con entenderlo en sentido del ejercicio de una función accidental, distinta de la materia y de las funciones vegetativas y sensitivas inferiores. No habría, por lo tanto, dos entendimientos sustancialmente distintos, sino una sola alma realizando dos funciones distintas por medio de sus potencias: una activa, elevando las imágenes sensibles a la categoría de conceptos inteligibles, y otra pasiva, que consistiría en la percepción de esos conceptos.

Sin embargo, el laconismo, la ambigüedad y la oscuridad

sensitiva respecto a los sensibles, así debe ser el entendimiento respecto a los inteligibles... De modo que su naturaleza no puede ser sino ésta: estar en potencia» (*De an.* III 4,429a13-17).

del texto aristotélico no permite ver las cosas de una manera tan simplista. Hasta ahora los esfuerzos de la exégesis no han logrado llegar a conclusiones satisfactorias. Lo desconcertante de las expresiones aristotélicas hacen pensar o en un texto corrompido o interpolado o en un pensamiento que no llegó a formularse con claridad. La letra del texto, por lo menos en su estado actual, implica una serie de problemas, cuya solución no se alcanza a vislumbrar: el alma, ¿es simple o tiene partes distintas, unas corruptibles con el cuerpo y otra separable e incorruptible? ¿Es toda el alma forma sustancial del cuerpo o sólo una parte de ella? Los entendimientos pasivo y activo, ¿son simplemente dos potencias de una misma alma o son dos entidades sustancialmente distintas, separadas o separables tanto del cuerpo como del alma? El entendimiento pasivo, ¿es parte del alma y, por lo mismo, forma sustancial del cuerpo? El entendimiento activo, ¿es parte del alma o es una entidad sustancial distinta, no sólo separable, sino separada? ¿Es inmortal toda el alma o sólo una parte de ella? Las interrogaciones podrían multiplicarse todavía más con sólo analizar el texto aristotélico.

Por una parte, Aristóteles atribuye al hombre un alma de categoría superior a la de los animales, que se caracteriza por su capacidad intelectiva y por su voluntad libre. Aplicando la teoría hilemórfica, presenta esa alma como única y simple, ejerciendo las funciones de forma o entelequia del cuerpo, con el que constituye un solo ser sustancial. Con esto se explican perfectamente la unidad y la sinergia de las funciones propias del conjunto psico-corpóreo [34].

Por otra parte, atribuye al alma actividades que trascienden por completo todo el orden corpóreo y que son irreductibles a la materia. En virtud de la teoría hilemórfica cabría concluir que esas actividades pertenecen al alma, forma del cuerpo, actuando en un orden superior a la materia. Pero Aristóteles complica esta solución introduciendo en el libro *De anima* una trilogía: *cuerpo* (σῶμα), *alma* (ψυχή) y *entendimiento* (νοῦς). Y no sólo un entendimiento, sino dos: uno pasivo, que se corrompe juntamente con el cuerpo, y otro activo, separable, incorruptible e inmortal:

En el libro III *De anima*, ambos entendimientos aparecen como pertenecientes a una misma alma (ἐν τῇ ψυχῇ), y no se

[34] Zürcher atribuye a Dicearco de Messenia la idea de que el alma es la entelequia del cuerpo, en el sentido materialista de que sería nada más que el «cuerpo en acto».

alude a su origen [35]. Pero no cabe la interpretación de que ambos sean simplemente potencias del alma, ya que Aristóteles afirma que solamente es separable e inmortal el entendimiento activo, mientras que el pasivo es corruptible y mortal. Si ambos fuesen solamente potencias (accidentes) del alma, ésta es la que debería ser inmortal, y con ella los dos entendimientos. O, por el contrario, si el alma fuese mortal, también los dos entendimientos deberían ser mortales.

La dificultad aumenta con el famoso texto del libro *De generatione animalium*, donde aparece la misma trilogía, aunque solamente se habla de un entendimiento (νοῦς), el cual no proviene de la generación, sino que viene *de fuera* (θύραθεν) [36]. Aunque puede atenuarse, entendiendo la procedencia de este entendimiento en sentido pitagórico o platónico. El hombre tendría una doble alma: una, más o menos inmaterial, que se une al cuerpo y lo actúa como forma, y que se corrompe junto con él, como las de los animales, y otra superior, espiritual, divina, de procedencia celeste, que viene de fuera, y que es incorruptible e inmortal. Con lo cual tendríamos que Aristóteles reincidía en un dualismo de almas semejante al de Platón.

3.º *Los dos entendimientos del «De anima».*—En el libro *De anima* aborda Aristóteles la cuestión del conocimiento intelectivo, estableciendo un paralelo con el conocimiento sensitivo, en virtud de su teoría del acto y de la potencia. De aquí resulta una doble función: una pasiva o receptiva y otra activa, a la que corresponde la elaboración de los inteligibles.

Pero Aristóteles complica la cuestión introduciendo la distinción no sólo entre dos funciones, sino entre dos entendimientos: uno pasivo (τὰ πάντα γίνεσθαι), al cual corresponde *hacerse* todas las cosas (δυνάμει, παθητικός), y otro activo, al cual pertenece *hacer* todas las cosas (τὰ πάντα ποιεῖν).

El entendimiento pasivo es capaz de recibir las formas, está en potencia, no tiene mezcla ni está mezclado al cuerpo, es el receptáculo en potencia de las ideas, es separado del cuerpo,

[35] En el libro I *De anima* alude Aristóteles a que «el entendimiento parece entrar en el alma como una sustancia independiente y no ser corruptible..., y es quizá algo más divino e impasible» *(De an.* I 4,408b18-25).

[36] Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον *(De an. gen.* II 3,736b27). M. de Corte interpreta la palabra θύραθεν (de fuera) en el sentido de que, según Aristóteles, el elemento material proviene de la mujer, y el formal del varón. Así, el entendimiento, que es formal, provendría solamente del varón *(La doctrine de l'intelligence en Aristote* p.287). Creemos un poco forzada esta interpretación y poco conforme al texto de Aristóteles, donde expresamente rechaza que el entendimiento proceda por vía de generación. Cf. Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote* p.37-40. 314-315.

se hace cada uno de los inteligibles, es capaz de pensarse a sí mismo, es simple, está en potencia para todos los inteligibles, es una tableta en la cual no hay nada escrito en acto, es corruptible y mortal [37].

A este entendimiento contrapone Aristóteles otro activo, de categoría superior, cuya función es producir los inteligibles, obrando a la manera de la luz que pone en acto los colores que estaban en potencia, suministrando así el material cognoscitivo al entendimiento pasivo [38].

Este entendimiento es separado, impasible, sin mezcla, acto por su esencia, inmortal y eterno; después de separado es lo que es esencialmente, pero no perduran en él los recuerdos [39].

Ninguno de estos dos entendimientos aparece como forma del cuerpo. Del pasivo se dice expresamente que es *separado* (χωριστός) y el activo aparece como distinto del cuerpo y del alma. Además, puede apreciarse la insuficiencia de esta contraposición: el alma forma del cuerpo sería solamente la sensitiva, quedando fuera de ella los dos entendimientos, de los cuales uno es mortal y el otro inmortal. Además, comparando las funciones respectivas de ambos entendimientos, al activo le correspondería simplemente la de suministrar los inteligibles. Pero la función del pasivo no puede ser simplemente receptiva, puesto que de hecho este entendimiento es el que realiza las funciones de la percepción, del juicio y del raciocinio [40].

4.° *Interpretaciones.*—La oscuridad del texto de Aristóteles ha dado origen a las interpretaciones más diversas, entre las cuales no hallamos ninguna satisfactoria. Podemos distribuirlas en dos grandes apartados: unas que consideran el entendimiento activo como separado y subsistente y otras que lo interpretan como una potencia personal del alma, lo mismo que el entendimiento pasivo. En el primer sentido tenemos:

[37] *De an.* III 4,429a-430a.

[38] οἷον τὸ φως. Τρόπον γὰρ τίνα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα *(De an.* III 5,430a15).

En Platón la idea de bien es comparada al sol del mundo inteligible *(Rep.* 507b-509d). Quizá pudiera ofrecer una similitud con la metáfora iluminativa con que Aristóteles expresa la acción del entendimiento activo.

[39] Χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ'ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἴδιον *(De an.* III 5,430a17ss).

[40] Por otra parte, en el mismo *De anima,* poco antes se ha definido el alma como aquello por lo cual vivimos, sentimos y *pensamos (De an.* II 2,414a12; III 4,429a23). Así, pues, el entendimiento sería una parte del alma, por la cual ésta, forma del cuerpo, piensa y entiende. Estas oscilaciones en pocas líneas de un mismo texto son la mayor dificultad para interpretar el pensamiento de Aristóteles.

α) ALEJANDRO DE AFRODISIAS (h.250 p. J. C.), que distingue tres entendimientos: uno *pasivo*, material, que es forma del cuerpo y perece juntamente con él; otro como *habitus*, que determina al anterior; y un tercero, que es el entendimiento *agente* (νοῦς ποιητικός), el cual es una entidad espiritual, separada, divina y siempre en acto, distinta del hombre: «Est intellectus ab extra in nobis genitus, non autem potestas animae»[41].

β) Los árabes, como ALFARABÍ y AVICENA, que interpretan la opinión de Alejandro de Afrodisias identificando al entendimiento agente con el alma de la esfera lunar, que es la más inmediata a la tierra. De ella fluyen las especies inteligibles que informan los entendimientos pasivos, los cuales son particulares y propios de cada hombre, mientras que el activo es único, común para todos e inmortal[42]. Esta opinión parece haber seguido, hasta cierto punto, GUILLERMO DE ALVERNIA.

γ) ZARABELLA lo considera existiendo separadamente de la materia, y lo identifica con el Acto Puro de la *Metafísica*, el cual sería el primer entendimiento y el primer inteligible que ilumina a todos los entendimientos pasivos particulares[43].

δ) ZELLER lo considera también como una sustancia separada y distinto del entendimiento pasivo y del alma. Está siempre en acto y piensa eternamente[44]. A la misma ínterpretación se inclinan R. MUGNIER[45] y F. NUYENS, el cual, haciendo hincapié en el texto *De generatione animalium*, rechaza que pueda considerarse como una parte ni como una facultad del alma, sino que es eterno, *a parte antea et a parte post*, existiendo antes que el hombre y subsistiendo después de la muerte[46].

Por el contrario, otros intérpretes le dan un sentido personal, considerando los dos entendimientos como dos potencias distintas de la misma alma:

α) TEOFRASTO parece haberlos entendido en el sentido de que ambos entendimientos son inmateriales y personales, y no

[41] *In De anima*, De Intellectu agente (ed. Venecia 1502); G. THERY, O. P., *Autour du décret de 1210:* II. Alexandre d'Aphrodisie: Bibliothèque Thomiste VII (Le Saulchoir 1926).

[42] *Avicenae Metaphysices Compendium*, ex arabo latinum reddidit... *Nematallah Carame* (Romae 1926) l.1 p.4.ª tr.1 c.3 p.185; E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant:* Archives d'Histoire doctr. et litt. du Moyen Âge 4 (1929) 7-15.

[43] *De anima* (Venecia 1605) p.430a17.

[44] *Die Philos. der Griechen* (Leipzig 1909) III 1,817-839.

[45] *L'idée de hiérarchie dans le système d'Aristote:* Archives de Philos. vol.9 cah.3 p.93.

[46] *L'évolution de la Psychologie d'Aristote* p.36 y 306-308.

separados sustancialmente, sino como dos facultades distintas de la misma alma[47].

β) Temistio (s.vi) considera ambos como propios de cada hombre. En un pasaje identifica el activo con el hábito de los primeros principios[48].

γ) San Alberto y Santo Tomás los consideran como dos potencias distintas entre sí, pero personales y propias de cada alma. «Intellectum possibilem in diversis diversum esse, et etiam intellectum agentem esse in diversis diversum». «Dicendum quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae»[49]. «Intellectus dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis..., non quasi sit aliqua substantia separata»[50].

δ) Enrique de Gante afirma que «non differt realiter ab anima». Godofredo de Fontaines lo identifica con la memoria. Juan de Viterbo identifica el agente con el posible. Solamente se distinguen en que el uno realiza una función activa y el otro pasiva, así como una misma voluntad puede considerarse como *movens et mota*[51].

ε) Como potencia personal lo interpretan también F. Brentano[52], A. Trendelenburg[53] y W. D. Ross, quien lo considera como *separable*, pero no *separado*[54].

ζ) M. de Corte identifica ambos entendimientos con la esencia del alma, interpretándolos como dos aspectos de un mismo entendimiento. El entendimiento activo es el entendimiento en acto como forma sustancial, y el pasivo el mismo entendimiento en cuanto potencia de conocer. Pero esto es difícil de concordar con la letra de Aristóteles, en que ambos entendimientos aparecen como distintos entre sí, y por lo menos uno de ellos distinto del alma; como también con la doctrina escolástica, en la cual la forma sustancial no es el enten-

[47] *Theophrasti Eresii opera* fragm. l.3b: ed. Didot (París 1866) p.427.

[48] ὁ δὲ νοῦς πῶς πότε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος, ὅμως συμφυές... ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ'ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβάνομεν θετέον (*In De anima* l.3 c.28 fol.91v, Venecia 1502).

[49] *Summa Theol.* 1 q.79 a.4.

[50] *Summa Theol.* 1 q.79 a.5 ad 1. Cf. Quaest. disp. *De anima* a.4 y 5; *De unitate intellectus contra averroistas.*

[51] Grabmann, M., *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelische Lehre vom nous poietikós* (München 1936).

[52] *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* νοῦς ποιητικός (Mainz 1867).

[53] *Aristotelis De anima, libri tres* (Berlín 1877).

[54] *Aristotle* (1949) p.146-153.

dimiento, sino toda el alma. El entendimiento no es sino una potencia de la misma alma [55].

Lo dicho basta para apreciar la gran dificultad de interpretación del pasaje de Aristóteles. No obstante, sus principios han servido para fundamentar la teoría escolástica del conocimiento intelectivo, en la que muchas de las insuficiencias de la doctrina aristotélica han sido completadas y perfeccionadas.

d) La voluntad.—Además del apetito sensitivo, que es causa del movimiento en la parte sensible de los animales y de los hombres, admite Aristóteles otro apetito correspondiente a la vida intelectiva, y que se halla en estrecha conexión con el entendimiento práctico. «Todo apetito es en vista de algún fin», y el fin es lo que mueve y determina la acción. «Lo apetecible es el principio del movimiento. Pero hay una gran diferencia entre el apetito sensitivo y el intelectivo. En el sensitivo lo apetecible mueve inmediatamente. Mientras que en el intelectivo la voluntad está bajo el influjo del entendimiento, que juzga en virtud del sentido del tiempo. El entendimiento manda resistir en vista del futuro, y el apetito sólo en virtud del presente» [56].

En el apetito intelectivo se da un engranaje de causalidad entre el entendimiento práctico y la voluntad. La voluntad quiere el fin. Pero al entendimiento práctico corresponde la deliberación acerca de los medios para conseguirlo. Los animales y los niños participan del voluntario, pero no tienen deliberación [57]. El médico no delibera acerca de si deberá sanar, que es el fin de la medicina, sino acerca de los medios para conseguirlo; como tampoco el orador acerca de si deberá persuadir, sino del modo como habrá de realizarlo [58].

Aristóteles admite plenamente la libertad y la responsabilidad moral. «En nuestro poder se halla la virtud y también el vicio». De nosotros depende el hacer o no hacer, el sí y el no. Aunque la libertad del hombre queda disminuida por el influjo de los hábitos, los cuales son fáciles de vencer al principio, cuando todavía no están muy arraigados, mientras que después resulta muy difícil [59].

5. **La inmortalidad.**—En los Diálogos *(Eudemo)*, Aristóteles cree en la preexistencia e inmortalidad personal del

[55] *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (París, Vrin, 1934). Cf. A. Sandoz en Rev. de Philosophie (1935) 539ss.

[56] *De an.* III 10,433a25.

[57] *Eth. Nic.* III 1,1111a25.

[58] *Eth. Nic.* III 3,1112b13-1113a14.

[59] *Eth. Nic.* III 5,1114a25-30.

alma, a la manera platónica. En el *De generatione animalium* se dice que el alma no procede por vía de generación, sino que viene «de fuera», lo cual hace suponer que también sobrevivirá al compuesto corpóreo. En la *Metafísica* restringe la inmortalidad solamente a la parte intelectiva del alma [60]. El mismo concepto aparece en el *De anima*, donde la inmortalidad queda reservada solamente para el entendimiento activo, mientras que el pasivo se corrompe con el cuerpo. En la *Etica a Nicómaco* se insinúa la duda sobre la inmortalidad: «Podemos desear cosas imposibles, por ejemplo, la inmortalidad» [61].

Así, pues, el concepto aristotélico de la inmortalidad queda reducido a la parte intelectiva del alma, y nada nos dice de la suerte que le espera más allá de la muerte. Pero hay que excluir en absoluto la interpretación árabe de la inmortalidad impersonal, basada en la subsistencia del entendimiento activo común a todos los hombres, que no tiene fundamento alguno en Aristóteles.

CAPITULO XXV

Astrología

1. **Las sustancias del mundo celeste.**—Por encima del mundo terrestre, compuesto de sustancias móviles, alterables, corruptibles, integradas por los cuatro elementos, existe otro mundo superior, que es el de las sustancias físicas celestes.

El sistema celeste de Aristóteles no es original. Adopta las teorías del platónico Eudoxo de Cnido (408-355), que las proponía para explicar las «apariencias celestes» (σώζειν τὰ φαινόμενα), con las modificaciones de Calipo de Cízico, ensamblándolas en su sistema general del Universo [1].

[60] *Met.* XII 3,1070a25-30.

[61] *Eth. Nic.* III 2,1111b23. «Preguntemos ahora si subsiste alguna forma de la disolución del conjunto. Tratándose de ciertos seres, nada se opone a ello; por ejemplo, el alma, pero no toda el alma, sino la inteligencia, porque respecto del alma entera será quizá imposible» (*Met.* XII 3,1070a25). «Es preciso que el hombre se inmortalice, en cuanto sea posible, y haga un esfuerzo por vivir conforme a su principio más noble» (*Eth. Nic.* X 7, 1177b30). Quizá en ninguna parte de sus obras expresa Aristóteles tan vehementemente su concepto de la espiritualidad del alma, aun cuando no admita claramente su inmortalidad, como en este bellísimo capítulo de la *Etica a Nicómaco.*

[1] El sistema celeste de Aristóteles se expone en el *De caelo* (I-II) y en la *Metafísica* (XII 8). Entre ambas exposiciones se aprecian variantes notables. Jaeger considera el capítulo 8 de *Met.* XII como añadido posterior.

No obstante, es tan estrecha la compenetración del concepto aristotélico de las sustancias celestes con su Física y con su Teología, que sin él éstas resultarían incomprensibles. Aristóteles sustituye el Universo platónico, informado por el alma del mundo, por otro Universo compuesto de esferas animadas, cada una con su forma propia. Quizá provenga de aquí el concepto de seres intermediarios de Filón, los neoplatónicos y neopitagóricos.

Aristóteles propone un sistema geocéntrico. En el centro del Universo, que es su lugar «natural», se halla la Tierra, esférica e inmóvil (*De caelo* II 14,296b). En torno a ella giran una multitud de esferas concéntricas (φοραί), compuestas de una materia muy sutil (el *éter*, o quinto elemento) y de formas (almas) vivientes, inteligentes, dotadas de facultad apetitiva. Son sustancias eternas, ingenerables, inalterables e incorruptibles, mucho más perfectas que las pertenecientes al mundo terrestre. Su perfección es cada vez mayor, conforme se alejan de la Tierra, hasta llegar a la última, animada por el primer Motor inmóvil [2].

Aristóteles determina su número conforme a las teorías de Calipo de Cízico, que ponía treinta y tres esferas. El cielo se compone de siete sistemas de esferas. El primero es el de la Luna. Y sobre éste, en orden ascendente, los del Sol, Venus, Mercurio y Marte, todos los cuales constan de cinco orbes contiguos. Siguen después los de Júpiter y Saturno, que sólo comprenden cuatro orbes. Los astros y los planetas están colocados en el orbe más interno. Finalmente, envolviéndolos a todos, está el Primer Cielo, en el cual están situadas las estrellas fijas (πρῶτος οὐρανός). Esto hace un total de siete sistemas de esferas, con treinta y cuatro orbes, incluyendo el del Primer Cielo.

Para salvar el sincronismo de estos orbes intercala Aristóteles otra serie de esferas compensadoras (ἀνελιττοῦσαι σφαῖραι), las cuales giran con la misma velocidad angular, pero en sentido contrario. Con esto, el número total de esferas se eleva

mente. Zürcher considera como más aristotélico el *De caelo*, que sería anterior a la *Metafísica*.

[2] *De caelo* II 12,292a20. Aristóteles atribuye a la tierra una circunferencia de unas 46.000 millas (298a9-15). Para explicar cómo pueden verse los astros estando formados de *éter*, que es invisible, dice Aristóteles que el aire que los rodea se pone incandescente con la rapidez de su movimiento giratorio, y así se produce la apariencia de que vemos los astros como si fuesen de fuego (*De caelo* I 3,270b1ss; II 7,289a15-35).

Las esferas son corpóreas (*De caelo* II 12,293a7), pero su materia no es como la terrestre, sino distinta, solamente análoga.

a cincuenta y cinco, aunque Aristóteles considera suficientes cuarenta y siete [3].

2. **El Primer Motor.**—El movimiento de los cielos proviene del impulso mecánico que el Primer Motor comunica al primer móvil. El Primer Motor, a su vez, es movido por la atracción que sobre él ejerce el Acto puro, que está fuera del Universo, y que mueve a manera de causa final al ser conocido y amado por el Primer Motor.

El Primer Motor mueve de manera uniforme, con movimiento eterno. De aquí resulta el movimiento circular continuo de rotación sobre su eje, que es el más perfecto y no tiene contrario. Así se mueven las esferas sin cambiar de lugar y sin alterarse ni corromperse [4]. El movimiento circular es continuo, pero no de lugar a lugar, a diferencia del movimiento rectilíneo de los elementos, que cesa cuando llegan a sus lugares naturales.

La transformación del movimiento se verifica a partir de la segunda esfera más inmediata a la Tierra, la cual se mueve conforme a la inclinación del Zodíaco. Al acercar y alejar alternativa y periódicamente el Sol a la Tierra, produce las perturbaciones atmosféricas y las alteraciones de los elementos, de donde resultan las generaciones y corrupciones del mundo terrestre [5]. De esta manera explica Aristóteles la constancia, y, a la vez, la diversidad de movimientos, que postulan, en último término, la existencia de un primer móvil y de un Primer Motor.

El único interés actual de esta concepción aristotélica es que refleja su idea de la gradación y jerarquía de las sustancias en orden ascendente de perfección. Este segundo plano de sustancias físicas, con su escalonamiento de motores y de móviles, nos conduce finalmente hasta el tercer plano, que es el de la sustancia eterna divina, inmóvil y perfectísima, Acto puro, carente de toda materia y de toda potencialidad.

Por esto el sistema celeste de Aristóteles es imprescindible para comprender su filosofía. Y aunque elaborado *a priori* conforme a las ideas astronómicas de su tiempo, su belleza

[3] *Met.* XII 8,1074a10; P. Duhem, *La système du monde* t.1 p.111ss. Jaeger hace notar un error de cálculo de Aristóteles, que señala dos esferas menos, pues debían ser 49 y no 47 (p.484). Teofrasto llama a las esferas compensadoras ἀναντaφεροῦσαι.

[4] *De caelo* II 1,283ass; περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον. En el *De caelo* el supremo cielo es divino (I 9,278a) y la habitación de los dioses (I 3,270a). Fuera del cielo no hay nada.

[5] *Met.* XII 6,1072a9; *Phys.* VIII 10,267b5; *Phys.* VIII 6,260a2.

armónica y la aparente solución que ofrecía a los problemas derivados del movimiento bastaron para asegurarle largos siglos de duración, hasta que, no sin trabajo, fue suplantado por la Astronomía moderna en el siglo XVI.

CAPITULO XXVI

Teología

1. **La sustancia divina trascendente.**—El concepto teológico de la Física y de la Astrología, ascendiendo a través de una jerarquía ordenada de potencias y de actos, conducen a Aristóteles finalmente a la afirmación de la existencia de una sustancia suprema, Acto puro, trascendente al Universo, que constituye la coronación ontológica de todo su sistema. Es una conclusión de los conceptos básicos del aristotelismo, de la sustancia (τόδε τὶ), de la potencia (δύναμις) y del acto (ἐνεργεία). Aristóteles, aunque alguna vez hable de οὐσία μορφή suprema, no emplea la palabra «forma» para referirse a Dios. La palabra «forma» tiene en él un sentido preferentemente físico. Tampoco gusta de hablar de ἐντελέχεια, sino de ἐνεργεία.

Aristóteles no plantea el problema de Dios desde el punto de vista de la existencia del ser del mundo físico, sino desde el del movimiento. Careció de la idea de creación. Dios y el mundo coexisten, distintos e independientes, desde toda la eternidad. Por lo tanto, no le precupa buscar el primer principio del ser, que considera eterno, sino el principio del movimiento de los seres. Por esto sus pruebas de la existencia de Dios tienen un carácter esencialmente mecánico, a diferencia de Santo Tomás, quien las transformará, dándoles un sentido plenamente ontológico, buscando a Dios, no sólo como causa del movimiento, sino también del mismo ser, pues el ser contingente reclama una causa necesaria. Las pruebas de Aristóteles proceden por el movimiento, buscando una causa, que es Dios. Pero son pruebas válidas, que le conducen a la afirmación de la existencia de un Ser supremo, trascendente, causa primera y eterna del movimiento de las sustancias celestes y terrestres [1].

[1] Aristóteles no tiene ninguna obra especial sobre Teología, caso tanto más extraño cuanto que la Teología es la ciencia suprema que constituye la culminación de todo su sistema. Solamente encontramos breves pasajes, algunos de valor extraordinario, esparcidos, más o menos incidentalmente, en diversas obras: en los fragmentos *Sobre la Filosofía* y *Sobre la oración*,

2. **Pruebas de la existencia de Dios.**—*a)* POR EL ORDEN DEL MUNDO.—En el diálogo *Sobre la Filosofía* figura la prueba platónica de la existencia de Dios por el orden del mundo. «Si alguien, sentado en el monte troyano Ida, hubiese visto al ejército de los helenos avanzando por la llanura, con orden y disposición perfectos..., habría tenido la idea de que existía un ordenador de semejante orden, que mandara a los soldados tan bien dispuestos a su mando... De la misma manera, los primeros que miraron al cielo y contemplaron el sol recorriendo su curso desde la aurora hasta el ocaso, y las danzas ordenadas de los astros, buscaron un artífice de esta hermosa ordenación, no pensando que pudiera formarse al azar, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, que era Dios» [2].

b) POR LOS GRADOS DE PERFECCIÓN DE LOS SERES.—Donde hay gradación de más y de menos perfecto tiene que haber un ser que sea perfectísimo, y éste puede llamarse Dios. La razón es que Dios es inmutable y no puede cambiar ni para bien ni para mal. «Puede afirmarse que en cualquier parte en que existe una jerarquía de grados, y, por lo tanto, un acercamiento mayor o menor a la perfección, subsiste necesariamente una cosa absolutamente perfecta. Ahora bien, puesto que en todo cuanto existe se da una gradación de cosas más o menos perfectas, por lo mismo existirá también un ser más perfecto que todos, el cual podría ser Dios» [3].

c) POR LA EXPERIENCIA PSICOLÓGICA.—En el escrito perdido *Sobre la oración* afirmaba la existencia de Dios, que es

en el libro *De caelo*, en el VIII de la *Física*, en el XII de la *Metafísica*, que propiamente constituye la Teología aristotélica.

En cuanto a la cronología, todos los autores colocan las dos primeras obras en la época temprana, por su sentido netamente platónico. El libro VIII de la *Física*, Jaeger lo coloca en el segundo período, de transición. Nuyens, en el primero o a principio del segundo. Ross, en el tercero, hacia 330. Al libro XII de la *Metafísica*, Jaeger le asigna una fecha temprana, en el período de transición, mientras que Ross, Nuyens, Oggioni y Mansion lo consideran obra de madurez.

Zürcher considera aristotélicos los dos primeros libros, así como el *De Mundo ad Alexandrum* c.6-7; la *Física*, como fundamentalmente aristotélica, pero muy retocada por Teofrasto, de quien es el libro VII. El libro XII de la *Metafísica* lo atribuye a Teofrasto, como expresión de su deísmo y de su concepto de un Dios separado del mundo. Sería un tratado independiente, explicado en las clases vespertinas, y le asigna como fecha de composición antes del 315, aunque haya sido retocado después.

[2] WALZER, fr.12; ROSE, fr.11; BEKKER, 1475ss. Cf. PLATÓN, *Leyes* 966d.

[3] Καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστι τὸ βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ ἄριστον. *Sobre la Filosofía*, WALZER, fr.16; ROSE, fr.14-16. Es el principio que desarrollará Santo Tomás en la cuarta vía.

trascendente, pues es espíritu y más que espíritu (*Rose*, fr.49). «El que se somete a la iniciación no debe aprender nada con el entendimiento (μαθεῖν), sino vivir una experiencia interior (παθεῖν), y entrar así en una cierta disposición de ánimo, dado que sea capaz de tal disposición» [4]. «Aristóteles tenía costumbre de decir que la idea de Dios deriva en los hombres de dos fuentes diferentes: en primer lugar, de las experiencias de la vida psíquica; después, de la contemplación de los cuerpos celestes. En cuanto a la primera, tiene en cuenta los transportes divinos y la clarividencia que sobreviene durante el sueño» [5]. En el libro *De caelo* invoca la experiencia de lo divino en sueños, en la adivinación y en la proximidad de la muerte (μαντεία περὶ τὸν θεόν) [6].

d) Por el movimiento.—Es la prueba típicamente aristotélica, aunque ya había sido formulada por Platón. Tanto en la *Física* como en la *Metafísica* parte Aristóteles del hecho de la existencia del movimiento, considerándolo eterno, pero busca una causa suprema para explicarlo. No obstante, entre ambos libros existen notables diferencias, que han dado origen a diversas interpretaciones, por lo que es conveniente examinarlos por separado [7].

3. **El Primer Motor inmóvil de la «Física».**—El Primer Motor inmóvil aparece en la *Física* al final de un proceso demostrativo, que se desarrolla a lo largo del libro VIII.

Cap. 1 y 2.—Establece la tesis de la eternidad del movimiento y del tiempo.

Cap. 3.—Afirma, contra Heráclito, que no todo está siempre en movimiento, y contra los eléatas, que no todo está

[4] τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τὶ δεῖν ἄλλα παθεῖν, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους (Rose, fr.15).

[5] Walzer, fr.12; Sexto Emp., *Adv. math.* IX 20.

[6] *De caelo* II 1,284b3.

[7] K. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das wirken Gottes* (Munich 1893); P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (París 1893); R. Mugnier, *La théorie du Premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne* (París 1930); H. von Arnim, *Die Entstehung der Gottes lehre des Aristoteles* (Viena 1931); J. Paulus, *La théorie du premier moteur chez Aristote:* Revue de Philos. (1933) 259-294.394.424; R. Jolivet, *Aristote et la notion de création:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. (1930) 5-50.209-235; A. Brémond, *Le dilemme aristotélicien:* Archives de Philos. X 2 p.92-115; M. de Corte, *La causalité du Premier Moteur dans la philosophie aristotélicienne:* Rev. d'Hist. de la Philos. (1931) 5 p.105-147; M. de Corte, *Aristote et Plotin* (París 1935); A. Sesmat, *L'Univers d'Aristote:* Rev. de Philos. (1938) 286-309; Rolfes, E., *In expositionem S. Thomae super Aristotelis metaphysicam:* Xenia Thomistica I 2.p87-410; P. Merlan, *Aristotle's Unmoved moters:* Traditio IV (1936) 1-30.

siempre en reposo. Existen seres que unas veces están en reposo y otras en movimiento.

Cap. 4.—Formula su principio fundamental: «Todo lo que se mueve es movido por otro». Por lo tanto, todo movimiento requiere un motor distinto del móvil. Pero la serie subordinada y ascendente de motores y de móviles no puede remontarse hasta el infinito. Luego es preciso detenerse y llegar finalmente a una causa primera del movimiento, la cual mueva todas las cosas [8]. Pero esta causa primera puede ser o bien un primer motor inmóvil (πρώτον κινοῦν ἀκίνητον) o bien un motor que se mueva a sí mismo (αὐτοκίνητον).

Cap. 5.—Analizando el concepto del primer motor concluye que debe ser *inmóvil* (ἀκίνητον), *eterno* (αἴδιον), pues el movimiento es también eterno, y *único* (ἕν), porque el movimiento cósmico en general es continuo y manifiesta una unidad perfecta. Además, por el principio de economía, pues una multiplicidad de motores no explicaría el movimiento mejor que uno solo [9].

Cap. 6.—Ese primer motor actúa sobre el *primer móvil* (κινοῦμενον πρῶτον), cuyo movimiento es también eterno. Así la serie subordinada de motores y de móviles físicos termina finalmente en un primer móvil y un primer motor inmóvil, ambos eternos [10].

Cap. 7, 8 y *9.*—El primer motor causa el movimiento local, que es único, circular y continuo.

Cap. 10.—Completa los caracteres del primer motor, que es además: indivisible (ἀδιαίρετον), inextenso (οὐδὲν ἔχων μέγεθος), no compuesto de partes (ἀμερὲς). Y, dada la jerarquía aristotélica de las sustancias, será también inmaterial, inteligente y dotado de voluntad.

En la *Física*, el primer motor aparece, no fuera del mundo, sino dentro, en la periferia (ἐν κύκλῳ), permaneciendo inmanente al Universo y formando parte de él. «Es necesario que el motor esté *en el centro o en la periferia*, porque allí están los principios. Pero las cosas más próximas al motor son las que se mueven más rápidamente, y tal es el movimiento del Universo; por lo tanto, allí está el motor» [11]. El primer motor y el primer móvil estarían unidos como el alma y el cuerpo,

[8] ἅπαντα τὰ κινούμενα ὑπό τινὸς κινοῖτο... 'Ανάγκη στῆναι, καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰεναι (*Phys.* VIII 4,254b20ss).

[9] ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκιγήτων αἴδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως (*Phys.* VIII 5,258b23; 6,259a8).

[10] *Phys.* VIII 6,259b32.

[11] *Phys.* VIII 10,267b6-10.

o como la forma y la materia [12]. Este primer motor mueve al mundo por contacto físico y por impulso mecánico, de una manera semejante a como el alma mueve el cuerpo [13].

La conclusión de la *Física* es, pues, un primer motor inmóvil, activo, inteligente, alma del primer cielo, que circunda todo el Universo y que es la primera causa mecánica de todo el movimiento. Pero es de notar que Aristóteles en la *Física* no da a ese primer motor el calificativo de Dios. Si lo fuera, tendríamos solamente un Dios inmanente al Universo, que informaba el primer cielo a la manera de un alma, es decir, un Dios en sentido platónico y muy relativo, pero no un Dios trascendente. Bien sea por no querer rebasar el orden de la investigación física, para lo cual le basta con haber hallado una causa primera eficiente mecánica del movimiento físico, perteneciente a ese mismo orden e inmanente al mundo, o bien por no tener todavía maduro su pensamiento, el hecho es que, teológicamente considerada, la prueba de la *Física*, aunque apoyada en principios válidos, no llega a su término, pues ese motor postula a la vez otro motor superior, el cual será la Sustancia absolutamente primera, el Acto puro, cuyo estudio cae fuera del campo de la Física y entra dentro del de otra ciencia superior, que es la Teología.

Un concepto semejante al de la *Física* hallamos en los demás tratados cosmológicos, aunque con la diferencia de que en estos otros se habla de lo *divino*. En el *De caelo* afirma que el Cielo encierra dentro de sí todos los cuerpos, y que fuera de él no existe lugar, ni tiempo, ni vacío. Pero con cierto misterio insinúa que más allá del cielo existen sustancias eternas, inmutables, impasibles y divinas, que disfrutan de una vida perfectísima y felicísima desde toda la eternidad [14].

4. **El Acto puro de la «Metafísica».**—En la *Metafísica* sigue Aristóteles un proceso semejante. Partiendo de la realidad

[12] ἐστὶν μα ἅτῳ κινουμένῳ (*Phys.* VII 2,243a3).

[13] «Aristote pose à l'origine du mouvement éternel un être se mouvant soi-même. Puis il distingue en cet être deux parties: l'une immobile et motrice, l'autre mobile. Ainsi le Premier moteur et le mobile sur lequel agit le Premier moteur forment ensemble une même réalité. Mais nous savons que les deux parties constitutives d'un être se mouvant soi même sont l'âme et le corps. L'âme est la partie immobile et motrice, le corps est la partie mobile. Est-il de même pour Dieu? Le mobile sur lequel agit le Premier moteur, est-il à ce moteur comme le corps est à l'âme?» (M. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien* [París, Alcan, 1909] p.317). En este mismo sentido interpretan el Primer motor de la *Física* R. MUGNIER y J. PAULUS, l.c., p.285.

[14] *De caelo* I 9,278b10; 9,279a17-279b1; II 6,288a34; *De gen. et corrupt.* II 10,337a15; *Meteor.* I 2,339a21.

del movimiento eterno se propone demostrar que existe una sustancia separada, inmóvil, eterna e incorruptible.

Distingue tres clases de sustancias: dos de orden físico, de las cuales las primeras son *terrestres*, móviles y corruptibles, y las segundas *celestes*, móviles, pero no corruptibles. Por encima de éstas, superior a todas y fuera de ellas, existe otra sustancia eterna, inmóvil e incorruptible [15].

Lo más no sale de lo menos. «El ser no procede del caos ni de la noche». El acto es anterior a la potencia, el ser a la privación y el motor al móvil. Dado que en las cosas existe un orden cíclico y un movimiento de generación y de corrupción, tiene que existir necesariamente una sustancia primera, inmaterial, Acto puro, sin mezcla de potencialidad, que es la causa del movimiento y que obra de una manera continua y uniforme. Si no hubiera una sustancia sempiterna, todas las demás sustancias serían corruptibles y, por lo tanto, no existirían. Debe, pues, existir un principio siempre en acto, que es a la vez causa del movimiento y de la variedad y uniformidad de los seres [16].

«Hay, pues, algo que se mueve siempre con movimiento continuo, que es movimiento circular...; por lo tanto, el primer cielo debe ser eterno. Hay, por supuesto, algo también que lo mueve. Y, puesto que aquello que lo mueve y movía es intermedio, hay algo que mueve sin ser movido, que es eterna sustancia y acto». «Y esto es Dios» [17]. «De este principio penden el cielo y la naturaleza» [18].

A continuación, en un párrafo bellísimo, precisa Aristóteles los atributos de esa primera sustancia, que es eterna, puesto que causa un movimiento eterno, inmóvil, separada de lo sensible, inmaterial, indivisible, carente de partes, impasible, inmutable, inalterable, incorruptible, dotada de poder infinito, cerrada a todo lo exterior, la cual posee en sumo grado, y con una plenitud inimaginable, la belleza, la inteligencia y la felicidad [19]. «Dios es, sin duda, feliz y bienaventurado, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismo y por tener cierta naturaleza» [20].

Tenemos, pues, una demostración de la existencia de Dios partiendo, como en la *Física*, del hecho del movimiento, pero que trasciende el orden de las sustancias terrestres y celestes,

15 *Met.* XII 1,1069a30ss.
16 δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια (*Met.* XII 6,1071b22).
17 *Met.* XII 7,1072a20-25.
18 *Met.* XII 7,1072b13.
19 *Met.* XII 7,1072b14ss.
20 *Pol.* VII (IV) 1323b22-24; 1325b25ss.

llegando a la afirmación de una sustancia primera y suprema, trascendente, cúspide de la pirámide escalonada de potencias y de actos. Y aunque en el sistema aristotélico se presente íntimamente ligada a sus concepciones físicas y astronómicas, no se trata de una simple prueba mecánica, sino que alcanza toda su fuerza probativa, constituyendo la cumbre más alta a que llegó el pensamiento griego en sus especulaciones acerca de la divinidad.

Para mejor apreciar las diferencias entre el primer motor inmóvil de la *Física* y el Acto puro de la *Metafísica*, las ponemos en un paralelo:

PRIMER MOTOR DE LA «FÍSICA»	ACTO PURO DE LA «METAFÍSICA»
1) Es inmanente al Universo. Se halla en la periferia, unido como forma al primer móvil, que es el primer cielo.	1) Es trascendente al Universo. Está más allá del primer cielo, fuera del tiempo, del lugar y del vacío.
2) Mueve directamente, de una manera mecánica, por contacto físico e impulso inmediato, por presencia efectiva como el alma mueve al cuerpo.	2) Mueve como causa final, como amado, por atracción y amor, directamente al primer motor, y mediante éste a los demás móviles (XII 7,1072a25).
3) El movimiento del Universo parte del primer motor, el cual lo comunica al primer móvil.	3) El movimiento surge del Universo mismo, en virtud de la atracción que ejerce el Acto puro sobre el primer motor.
4) El primer motor conoce al primer móvil y al mundo.	4) El Acto puro no conoce ni al primer motor ni al mundo. Su vida es su pensamiento.

Estas diferencias no constituyen dificultad si las consideramos como dos etapas de un mismo proceso demostrativo [21]. En ambos casos se trata de buscar la causa del movimiento. Pero en la *Física* se detiene Aristóteles al llegar a una

[21] Estas diferencias fueron ya notadas por Santo Tomás: «Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles in sua *Metaphysica* investigat, ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis, quod est eo superius in movendo; nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est. ... supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet, corpus caeleste, esse motum ex se, ex quo sequitur ipsum esse animatum, quod a multis non conceditur» (CG I 13). Véase también su comentario al libro XII, c.6 y 7, de la *Metafísica*. «Et patet quod eius argumentatio non procedit nisi de motore primo coniuncto, qui movet causatum primum, scilicet primum orbem, ut sibi appropiatur, et sic nihil ad propositum de Deo, qui est motor omnium primus universalis et omnino separatus» (ENRIQUE DE GANTE, *Summa Theol.* a.39 q.6 ad 1: ed. Ferrara 1642, II p.444).

causa mecánica, inmediata, inmanente al Universo, que es el primer motor inmóvil. Mientras que, abordando después en la *Metafísica* la cuestión en su aspecto teológico, prolonga la demostración hasta llegar a una sustancia trascendente, que es la causa universal de todo el movimiento. Así, pues, entre ambos procedimientos no habría oposición, sino continuación y complemento.

5. **Causalidad de Dios sobre el mundo.**—Dios es, pues, una sustancia distinta y separada del mundo, viviente con la forma más alta de la vida, que es el pensamiento puro. No es infinito, sino «limitado» (τελεῖον), porque para los griegos, hasta los neoplatónicos, la «infinitud» equivalía a imperfección (ἄπειρον). Siendo perfectísimo, y careciendo en absoluto de potencialidad, no puede tener ningún objeto de conocimiento fuera de sí mismo, pues esto implicaría imperfección. Su vida y su pensamiento se cierran dentro de sí mismo, en una autocontemplación, pensando nada más que su propia sustancia [22]. El hombre, los astros vivientes e inteligentes y, sobre todo, el primer motor pueden conocer y amar a Dios. Pero Dios no puede conocer el mundo, porque su entendimiento no puede estar en potencia respecto de ningún objeto fuera de sí mismo.

Tampoco es creador del mundo. Aristóteles afirma que el primer ser es causa de todo ser, como la primera verdad es la causa de toda verdad. Pero no utiliza esa idea de la causalidad creadora para superar su dualismo de la eternidad del mundo y de Dios [23].

El Acto puro ejerce su causalidad sobre el mundo. Pero no como causa eficiente, sino como final, por atracción y amor, a la manera del Bien de Platón. «Mueve como amado», con una especie de causalidad psicológica [24]. Dios no conoce el mundo, pero es conocido por la inteligencia del primer motor del cielo, el cual al conocerlo lo ama, sintiéndose atraído hacia Dios. Esto da origen al movimiento circular, en que el primer motor se mueve dentro de su propia esfera, de la cual no puede salir, causando a la vez los movimientos de las esferas inferiores, a través de las cuales se va transmitiendo el movimiento hasta llegar al Zodíaco, cuya inclinación es causa de la diversidad de los movimientos del mundo sublunar, que dan origen a las generaciones y corrupciones. En este sentido indirecto y mediato

22 αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (*Met*. XII 7,1074b33).

23 *Met*. II 1,993b20.

24 κινεῖ ὡς ἐρωμένον (*Met*. XII 7,1072b23).

es Dios causa del movimiento de todas las cosas. Pero como el Acto puro no conoce el mundo, por lo mismo quedan excluidos su providencia y gobierno sobre el Universo.

CAPITULO XXVII

Etica

1. **El Ser y el Bien.**—El nuevo concepto de la realidad con que Aristóteles sustituye la Ontología de su maestro se refleja con una lógica vigorosa en su pensamiento moral, que no es más que una serie de conclusiones de orden práctico rigurosamente derivadas de los principios establecidos en las demás partes teoréticas de su Filosofía [1].

[1] Las teorías morales de Aristóteles se contienen en sus tres *Eticas*: *Etica a Eudemo*, *Etica a Nicómaco* y *Magna moral*, en la *Retórica* y en el tratadito *Sobre las virtudes y los vicios*. Las expresiones de *Etica a Eudemo* y *a Nicómaco* no designan los destinatarios, ni los editores, ni menos aún los autores de esas obras, sino probablemente nada más que los propietarios de los manuscritos. Eudemo fue un gran amigo de Aristóteles, y Nicómaco, que murió muy joven en la guerra, era hijo de Aristóteles y de su segunda mujer, Herpyllis.

Largas y complicadas han sido en los últimos treinta años las discusiones críticas sobre la autenticidad de las *Eticas*. Pero todavía no se ha dicho la última palabra sobre esta cuestión, que, en frase de Zürcher, «ha hecho correr ríos de tinta».

En el siglo pasado, SCHLEIERMACHER opinaba que la *Magna moral* era el tratado original de Aristóteles, del cual procedían las otras dos *Eticas*. L. SPENGEL sostuvo que la única auténtica de Aristóteles era la *Etica a Nicómaco*. La *Etica a Eudemo* había sido redactada por Eudemo de Rodas, y la *Magna Moral* sería un tratado compuesto por un peripatético posterior, teniendo a la vista las otras dos (L. SPENGEL, *Ueber das Verhaeltniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischer Schriften*: Abh. der bayer. Akad. d. Wissensch., Bd.3 [1841] p.534ss). Esta tesis prevaleció en el siglo pasado, hasta que W. JAEGER vino a salir por los fueros de la *Etica a Eudemo*.

JAEGER vindicó la autenticidad de la *Etica a Eudemo*, considerándola como la primitiva *(Ur-Ethik)*, compuesta por Aristóteles durante su estancia en Assos (h.348-345). La *Etica a Nicómaco* es también auténtica, aunque en su estado actual no es anterior al año 300. La *Magna Moral* la considera como una obra mediocre e incoherente, resumen de las otras dos y mezclada con interpolación de Teofrasto.

H. VON ARNIM sostuvo una larga, y a veces un poco acre, polémica contra la tesis de Jaeger, proponiéndose demostrar la autenticidad de las tres *Eticas*, singularmente de la *Magna Moral*, que considera como la primitiva, y de la cual procedían las otras dos (H. VON ARNIM, *Die dreie aristotelischen Ethiken*: Sitzungsberichte Wien 202.2 [1924]; ID., *Die Echtheit der Grossen Ethik des Aristoteles*: Rheinisches Musseum 76 [1926] 113-137.225-253; ID., *Eudemische Ethik und Metaphysik* [Viena 1928]; ID., *Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu erweisen*: Sitzungsberichte Wien

Para Aristóteles existe una correlación exacta entre *ser* y *bien*. No hay un *Ser* único, sino muchos seres. Y tampoco hay un *Bien* único, sino muchos bienes particulares y analógicos. Cada sustancia tiene su propio ser y a cada una le corresponde su propio bien, que consiste en lograr la plenitud de su propia perfección. El bien de cada cosa está en estrecha relación con su esencia. Las esencias de las cosas difieren entre sí por los elementos que entran en su composición. Hay una sola esencia simplicísima, que es la de Dios, acto puro, carente de toda materia y de toda potencialidad, y, por lo tanto, de toda mutación. Pero todas las demás esencias son compuestas de acto y potencia, de forma y materia, y el grado de perfección que les corresponde en la escala de los seres depende de su principio formal.

En virtud de esto, hay un bien propio de Dios, otro de las sustancias celestes, otro de los hombres, otro de los animales, de las plantas y de los minerales. Y así como cada sustancia tiene su propio ser incomunicable, también en cierto modo es incomunicable su propio bien. Por esto Aristóteles no plantea la cuestión del Sumo Bien en abstracto, como Platón, sino en concreto, porque para él no existe un Sumo Bien absoluto, a la manera de una Idea subsistente [2].

211.2 [1929]; ID., *Nochmals die aristotelischen Ethiken* [Viena 1929]). Otras fases secundarias de esta contienda pueden verse en el excelente resumen de A. MANSION *La gènèse de l'oeuvre d'Aristote, d'après les travaux récents*: Rev. néosc. de Philos. (Louvain 1927) 307-341; ID., *Autour des Éthiques attribuées a Aristote*: ibid. (1931) 80-107.216-236.360-380.

Posteriormente ha renovado la cuestión J. ZÜRCHER, que considera las tres procedentes de un fondo aristotélico, que sería la *Etica a Eudemo*, pero desarrollado y redactado por Teofrasto en las otras dos *Eticas*. La *Etica a Eudemo* tendría un carácter esotérico, y se explicaba en las clases matutinas para un corto número de alumnos. La *Magna Moral*, que en parte sería anterior a la *Etica a Eudemo*, se explicaba en las clases vespertinas con carácter más popular. En su vejez, Teofrasto habría dejado las clases matutinas, y desarrollado en las vespertinas la *Etica a Eudemo*, de lo cual habría resultado la *Etica a Nicómaco*, que sería, por tanto, la más reciente de todas (después de 300). De los restantes escritos morales, el tratado *De virtutibus et vitiis* sería auténtico de Aristóteles, redactado quizá en Pella para la educación de Alejandro. Su contenido es netamente platónico. La *Retórica* sería de Teofrasto en su redacción actual (h.300) (J. ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn 1952).

[2] *M. Mor.* I 1,1182b34ss; *Met.* VII 4,1029b30; *Met.* c.8-10. «Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles in 12 *Metaph.*, ponit quoddam bonum separatum a toto universo ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum» (SANTO TOMÁS, *In I Ethic.* lect.6).

Por lo tanto, el objeto de la Etica consistirá en investigar cuáles son el bien, la perfección y la felicidad que corresponden al hombre, con el fin de ajustar a ellos la orientación práctica de su conducta. Para Aristóteles, el bien propio de cada ser, y del hombre en particular, está determinado por las posibilidades de su naturaleza. El hombre debe contentarse con el ser que tiene, y, por lo tanto, con el bien que le corresponde dentro del grado que ocupa en la escala ontológica, y en la medida que le es posible conseguirlo, dada la limitación esencial y temporal de su sustancia. Este concepto de la realidad determina la orientación de la Etica aristotélica, en la que aflora un marcado matiz de pesimismo y de resignada melancolía. Las aspiraciones de su maestro eran muy bellas y muy sublimes. Pero el discípulo no las comparte, porque no las considera basadas en la realidad [3].

2. **El Sumo Bien.**—La Etica de Aristóteles es esencialmente finalista y eudemonista. Toda acción humana está orientada hacia la consecución de algún bien, al cual van unidos el placer y la felicidad (εὐδαιμονία). El bien tiene carácter de causa final, que obra sobre el agente por atracción extrínseca. «Los principios de las acciones son los fines por los cuales se hacen» [4]. «Todo arte, todo método, así como toda elección, parecen apetecer algún bien. Por esto (los antiguos) definieron exactamente el bien como aquello que apetecen todas las cosas» [5].

Pero ya hemos dicho que para Aristóteles no hay un Ser, sino muchos seres, y tampoco hay un Bien único, sino muchos bienes particulares. El Bien, como el Ser, no es una entidad subsistente y universal, sino una realidad que se encuentra esparcida analógicamente en todas las categorías de los seres. «El Bien se dice de tantas maneras como el Ser» [6].

Hay muchos bienes parciales, a cuya consecución se ordenan las acciones particulares del hombre. Los hay más y me-

[3] *E. N. (= Etica a Nicómaco)* I 6,1096a18-7; 1097a15; *E. E. (= Etica a Eudemo)* I 6,1217b25; *M. M. (= Magna Moral)* I 1,1183a9. «Podemos desear hasta cosas imposibles, como, por ejemplo, la inmortalidad» *(E. N.* III 2,1111b23).

[4] *E. N.* VI 6,1140b16.

[5] *E. N.* I 2,1095a12; I 1,1094a1-3; *Rhet.* I 5,1360b3; I 6,1363a4. «Todo lo que es bueno por sí y en virtud de su propia naturaleza, es un fin, y, por lo tanto, una causa, ya que, en vista de ese bien, los demás llegan a ser y existen, y porque el fin, el «aquello por lo cual», es el fin de cualquier acción, y todas las acciones implican el movimiento» *(Met.* III 2,996a22-28).

[6] *E. N.* I 6,1096a22ss.

nos deseables[7]. Pero ¿no habrá entre ellos alguno que merezca ser considerado como sumo bien, propio del hombre en cuanto tal, y que merezca polarizar sobre él todo el conjunto ordenado de las actividades humanas?[8] Esto es lo que se propone averiguar Aristóteles con el objeto de hallar en ese bien el fin orientador de la vida del hombre y la «regla de la vida humana, a la manera de los arqueros, que apuntan a un blanco bien señalado»[9].

Pero la dificultad está en determinar en concreto en qué consisten ese bien y esa felicidad. Para Aristóteles no vale la identificación del sumo bien del hombre con Dios. A Dios le corresponde el bien más alto en sí mismo. Pero ese bien es exclusivamente suyo, incomunicable, y no puede ser compartido ni participado por ningún otro ser, por razón de la misma trascendencia divina. Se trata solamente del mayor bien a que puede aspirar el hombre en esta vida, y al que Aristóteles asigna las siguientes condiciones: 1.ª Debe ser perfecto, definitivo, suficiente por sí mismo para hacer feliz al hombre con su posesión, sin necesidad de que se le sobreañada ninguna otra cosa. 2.ª Debe buscarse por sí mismo y no en orden a conseguir otro bien cualquiera. 3.ª Debe ser una cosa presente. No consiste en la simple potencia, aptitud o capacidad para adquirir el bien, sino en su posesión real y actual. 4.ª No debe ser una cosa puramente pasiva, sino que consiste en la actividad propia y más elevada del hombre en cuanto tal. 5.ª Debe hacer al hombre bueno. 6.ª Su posesión debe tener fijeza, estabilidad y continuidad a lo largo de una vida completa y suficientemente larga[10].

Pero ¿cuál de los bienes al alcance del hombre reúne esas propiedades, aun dentro del relativismo en que Aristóteles entiende el sumo bien? Hay muchas clases de bienes. Unos son preciosos, dignos de toda estimación y honor, como son la virtud, el alma y el entendimiento, «que tienen algo de divino». Otros son laudables, como las virtudes, que sirven para obrar bien. Otros, como la fuerza, el poder, la riqueza y la belleza son simples potencias, que pueden emplearse para el bien o para el mal. Otros, como la salud y la gimnasia, contribuyen a facilitar la práctica del bien. Unos, como la justicia y las virtudes, son siempre deseables; y otros, como la

[7] *E. N.* I 5,1097a14-1097b8; *M. M.* I 2,1183b20.
[8] *E. N.* I 2,1095a13.
[9] *E. N.* I 2,1094a24.
[10] *E. N.* I 2,1094a17; 7,1097b25; 9,1099b25; X 6,1176b5-30; *Rhet.* I 6,1362-1365.

fuerza, las riquezas y el poder, no siempre lo son. Unos bienes tienen razón de fines, como la salud; y otros de medios para conseguirla, como las medicinas. Unos bienes pertenecen al alma, como la virtud; otros al cuerpo, como la salud y la belleza, y otros son exteriores, como las riquezas.

Aristóteles, utilizando el método de exclusión, rechaza, en primer lugar, que el bien propio del hombre consista en los placeres sensibles. Una vida entregada al placer no es vida humana, sino propia de esclavos o de animales brutos [11]. Tampoco consiste en las riquezas, las cuales, aunque no sean males, sino bienes, y necesarias hasta cierto punto para la vida feliz y virtuosa, sin embargo tienen más de medios que de fines [12]. Tampoco en la gloria y en los honores, que son una justa compensación que corresponde a la vida política [13].

Para determinar en concreto cuáles son el bien y la actividad propios del hombre analiza Aristóteles las distintas funciones del compuesto humano. La primera es *vivir*. Pero ésta es común al hombre y a las plantas [14]. La segunda, *sentir*, es común al hombre y a los animales. Lo que verdaderamente distingue al hombre de los vivientes inferiores es la *razón*. Por lo tanto, ésta es su actividad propia, y así la vida del hombre deberá consistir en «vivir conforme a la razón» [15].

Pero esto todavía no basta. La razón debe dirigir y regular todos los actos del hombre, y en esto consiste esencialmente la *vida virtuosa*. Por lo tanto, el hombre debe conseguir la perfección que le corresponde en cuanto tal mediante la actividad conforme a la virtud. Mas como hay muchas virtudes, esta fórmula debe completarse diciendo que la perfección del hombre, y, por lo tanto, su bien y su felicidad, deben consistir en la «actividad de una vida dirigida por la virtud más alta entre todas» [16].

En el primer libro de la *Etica a Nicómaco*, Aristóteles se detiene aquí, contentándose con dejar esbozado su ideal de la perfección humana, sin acabar de concretar en qué consiste. Pero en el libro X vuelve sobre el mismo tema, acumulando múltiples razones para demostrar que el bien propio del hombre consiste en la *vida teorética* o contemplativa, es decir, en el ejercicio de la actividad de su potencia más alta, que es la *inteligencia*.

[11] *E. N.* I 3,1095b14-1096a10.

[12] *E. N.* I 8,1098b3-23; *E. E.* I 4,1215a26ss; *Rhet.* I 5,1360b15-30; 6,1362b30.

[13] *E. N.* I 7,1097b30.

[14] *E. N.* I 6,1097b2-1098a20.

[15] *E. N.* I 6,1097b30.

[16] *E. N.* I 6,1098a18.

1.º Si la perfección y la felicidad del hombre consisten en la actividad conforme a la virtud, es natural que esa actividad sea conforme a la virtud más elevada, es decir, a la que corresponde a la parte mejor de nuestro ser. Esto es fácil deducirlo una vez que Aristóteles coloca las virtudes intelectuales, o dianoéticas, en un plano superior a las morales, o éticas. El acto del pensamiento «tiene algo de divino», o por lo menos es lo que «hay de más divino en el hombre». «Es lo más precioso que hay en nosotros y la cosa más valiosa entre todas cuantas son accesibles a nuestro conocimiento» [17]. 2.º Es el más continuo, pues podemos mantenerlo por más tiempo que el de cualquier actividad práctica. 3.º Es el más agradable, y el placer que proporciona se aumenta por la intensidad del ejercicio. 4.º El sabio necesita muy pocas cosas, fuera de las indispensables para vivir. Se basta a sí mismo, pues no necesita más que estar a solas para poder entregarse al estudio y a la contemplación. 5.º Hace disfrutar de la tranquilidad más que todas las virtudes prácticas. 6.º La vida contemplativa es la única que se ama por sí misma, pues no busca ningún otro bien fuera de sí. 7.º Es lo que distingue principalmente al hombre de los animales y lo que más le asemeja a los dioses, que son los seres más dichosos. A los dioses no se les pueden atribuir actos de justicia, «pues sería ridículo pensar que entre ellos se llevan a cabo convenios y se constituyen depósitos», ni actos de valor, ni de liberalidad, ni de templanza. Si los dioses no duermen, sino que obran, su obrar tiene que ser exclusivamente un acto de contemplación. «Así, pues, el acto de Dios, que supera en felicidad a todos los demás seres, es puramente contemplativo, y entre los actos humanos el que más se aproxima a éste es también el acto que proporciona mayor grado de felicidad» [18]. Por lo tanto, la vida de los hombres será tanto más feliz cuanto más sea imitación de la actividad divina y cuanto más intensa y elevada sea la contemplación.

No obstante, Aristóteles reconoce que ese ideal de vida es tan elevado, que no todos pueden aspirar a él. «Quizá esta vida sea superior a las fuerzas del hombre o, por lo menos, si el hombre puede vivir de esta suerte, no es como hombre, sino en cuanto que hay en él algo de divino. Si el entendimiento es

[17] *E. N.* I 13,1102a5ss; X 7,1177a13-26.

[18] *E. N.* X 8,1178b8ss. En el *De caelo* (II 12) dice hermosamente: «Es preciso no descuidar el conocimiento de las cosas divinas por atenerse al de las cosas caducas. El hombre debe elevarse lo posible hacia el conocimiento de las cosas inmortales y divinas, y lo poco que llega a conocer de ellas es incomparablemente más deseable que todo lo que podamos conocer de las cosas terrestres». Cf. SANTO TOMÁS, CG I 25.

algo divino con relación al resto del hombre, la vida propia del entendimiento es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad» [19].

Para acabar de completar este ideal de la vida humana necesitamos saber en concreto cuál es el objeto sobre que debe versar la actividad contemplativa. Ciertamente que no se trata de una pura y seca actividad científica reducida al ejercicio del saber por el saber. Esto constituiría una forma de vida truncada y deshumanizada, que está muy lejos de la mente y del espíritu de Aristóteles. La actividad del hombre, sin abandonar el ejercicio de las potencias inferiores acerca de sus propios objetos y de sus bienes correspondientes, deberá versar en cuanto a la potencia superior, que es la facultad intelectiva, sobre los objetos pertenecientes a los tres géneros de ciencias: teóricas, prácticas y poéticas. Pero de una manera especial sobre el objeto de la ciencia teorética más elevada, que es la Teología, la cual estudia a Dios. Acto puro, cumbre de todos los seres y de todas las perfecciones.

Es el ideal que aparece expresamente en la *Etica a Eudemo*, donde Aristóteles propone como objeto de la vida humana el culto y la contemplación de Dios. «La elección o la posesión de los bienes naturales, bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otras cosas, serán buenos si nos ayudan a conocer y contemplar a Dios. Este es nuestro fin más noble y nuestra norma más segura de conducta. Mientras que será malo todo cuanto por exceso o por defecto nos impida la contemplación y el servicio de Dios» [20].

En la *Etica a Nicómaco* no habla de manera tan explícita. Mas no por eso hemos de pensar que Aristóteles dejase de mantener ese altísimo ideal de la vida humana, el cual, aunque deficiente, considerado desde el punto de vista cristiano y sobrenatural, constituye el grado más alto a que puede llegar la inteligencia, prescindiendo de la luz de la revelación. No obstante, hay que reconocer que el criterio de moralidad que Aristóteles indica en la *Etica a Eudemo* y en el libro *De caelo*, lo abandona más tarde en la *Etica a Nicómaco*, donde acude a una norma más relativa.

3. **El Bien y el placer.**—En numerosos pasajes de sus *Eticas* se hace eco Aristóteles de la cuestión sobre el bien y el placer, tan debatida en los círculos platónicos. En la *Etica a Nicómaco* plantea el problema de dos maneras distintas, lle-

[19] *E. N.* X 7,1177b27ss.

[20] τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν (*E. E.* VII 15,1249b16-22).

gando en ambas a una conclusión muy semejante. Se propone buscar un justo medio entre la opinión de los cirenaicos y de Eudoxo de Cízicos, que ponían el sumo bien en el placer, y la de los cínicos y Espeusipo, que lo consideraban como un mal [21].

Aplicando su teoría del acto y la potencia, establece que el placer no es un bien absoluto, pero tampoco un mal. «Es un acto de una cualidad conforme a la naturaleza» [22], un resultado que acompaña a toda actividad natural del hombre. «Cada placer es propio del acto que completa. Hay un placer propio de cada uno de nuestros actos en particular» [23]. Y como los actos del hombre son múltiples, en conformidad con el dualismo de su naturaleza, que se compone de alma y cuerpo, así hay placeres más o menos elevados, entre los cuales hay que dar la preferencia a los del alma sobre los del cuerpo.

En los placeres procedentes de la actividad espiritual no cabe exceso. Pero sí en los corporales, y por esto deben ser regulados por la virtud de la templanza.

El placer, de suyo, no es un mal, sino un bien (contra los cínicos y Espeusipo). Pero no es el bien supremo (contra los cirenaicos y Eudoxo). Entre las distintas clases de placeres hay que preferir los que corresponden a la actividad más elevada del hombre, que no es la corpórea, sino la espiritual. Lo que da al placer su verdadero valor no es el placer mismo, sino la acción a que corresponde y de la cual resulta. Hay placeres abominables, que ni siquiera se pueden desear. Y hay bienes que deben quererse por sí mismos, aunque la acción que a ellos corresponde no cause placer, sino dolor. Así, pues, aunque el bien del hombre va unido al placer, son cosas en cierto modo ndependientes. «Los verdaderos placeres del hombre son las acciones conforme a la virtud» [24].

4. **La virtud.**—Hemos visto que Aristóteles define la felidad como «cierta actividad del alma, dirigida por la virtud perfecta» [25]. La felicidad es una cosa «excelente y divina». Pero no es un regalo de los dioses ni tampoco un producto del azar, sino que es preciso conquistarla tras largo y costoso ejercicio, por la lucha y la práctica de la virtud [26]. Es preciso, por lo tanto, indagar en qué consiste la virtud (ἀρετή), ya que es la condición y el medio necesario para llegar a conseguir la felicidad. El

21 *E. N.* II 8,1108a15.
22 *E. N.* VII 12,1153a12; *Rhet.* I 11,1369b35.
23 *E. N.* X 5,1175b19; *Rhet.* I 11,1370a28-1372a37.
24 *E. N.* I 8,1099a720.
25 *E. N.* I 13,1102a5.
26 *E. N.* I 9,1099b15; *Rhet.* I 9,1366b1.

análisis de la virtud ocupa en Aristóteles la mayor parte de sus tres *Eticas*. Pero una vez más subraya que solamente trata de investigar en qué consiste la «virtud puramente humana, porque solamente buscamos el bien humano y la felicidad humana» [27].

Aristóteles considera el hombre como un compuesto sustancial, integrado por dos principios distintos: cuerpo material y alma espiritual. El compuesto es sujeto de *pasiones* (πᾶθη), de *potencias* (δυνάμεις) y de *hábitos* (ἕξεις). Las *pasiones* son aquellos movimientos del apetito sensitivo que llevan consigo placer o dolor. Son la *concupiscencia* (ἐπιθυμία), la *cólera* (ὀργή), el *temor* (φόβος), la *audacia* (θράσος), la *envidia* (φθόνος), el *gozo* (χαρά), el *amor* (φιλία), el *odio* (μίσος), el *pesar* (πόθος), los *celos* (ζῆλον), la *compasión* (ἔλεος). Las *potencias* son aquello que hace al hombre capaz de experimentar las pasiones. Y los *hábitos* son cualidades adquiridas, que ponen al sujeto en buena o mala disposición para sentirlas [28].

De las pasiones trata Aristóteles ampliamente en la *Retórica* [29]. De suyo, no son moralmente buenas ni malas. Los vicios y las virtudes no son pasiones ni potencias, sino hábitos. Los hábitos perfeccionan las potencias activas (ἐνέργεια ἡ πρώτη) en orden a la acción (ἐνέργεια ἡ δευτέρα). Hay hábitos buenos y malos. La *virtud* es un hábito bueno, que hace bueno al hombre y buenas sus acciones [30]. Los *vicios* son hábitos malos.

En el compuesto humano, el cuerpo no es sujeto de la virtud, a no ser en cuanto que es su soporte puramente material. La virtud reside siempre en el alma, pues necesita conocimiento, deliberación y libertad para regir la actividad humana a costa de esfuerzos, que serán mayores o menores, según las buenas o malas disposiciones naturales del sujeto.

Aunque la vida virtuosa es una, sin embargo, las virtudes son muchas, en conformidad con las distintas funciones que les corresponden en la dirección de la actividad humana en su doble aspecto individual y social. Señalaremos primero las características que Aristóteles propone para la virtud.

1.ª *La virtud es un hábito adquirido.*—La virtud, que es un hábito, no brota espontáneamente de la naturaleza, sino que es preciso adquirirla por la repetición de actos, mediante el esfuerzo y la tenacidad en la práctica de obrar bien. La na-

27 *E. N.* I 13,1102a14.
28 *E. N.* II 5,1105b20; *Rhet.* I 9,1366b1.
29 *Rhet.* II 2,1378-19; 1392; *E. N.*, II 5,1106a1.
30 *E. N.* II 1106a14-25.

turaleza da, a lo más, ciertas *disposiciones*, tanto para las virtudes intelectuales como para las morales. Unos individuos nacen con más talento que otros, o con un temperamento menos agitado por las pasiones. Pero el llegar a convertir esas *disposiciones* en *hábitos* firmes y permanentes requiere un largo ejercicio y a veces una lucha enérgica para vencer las inclinaciones torcidas y someterlas al imperio de la razón [31]. Por esto afirma Aristóteles que la virtud se encuentra rara vez en los jóvenes. Hay que esperar a la madurez para poder estar seguros de su posesión, después de una vida de esfuerzo y de constancia [32]. Las virtudes intelectuales, que perfeccionan al hombre en su potencia más noble y superior, se adquieren por medio de la enseñanza y del aprendizaje, para lo cual es necesario tiempo y experiencia. Las virtudes morales, cuyo objeto es la regulación de las potencias irracionales, de las pasiones, sentimientos y acciones de la parte inferior del hombre, requieren también un largo ejercicio, repitiendo muchas veces los mismos *actos* para llegar a convertirlos en *hábitos*.

2.ª *La virtud es un hábito voluntario.*—Aristóteles no comparte el optimismo racionalista de Sócrates, que identificaba la virtud con la ciencia y el vicio con la ignorancia. Por el contrario, afirma terminantemente que tanto la virtud como el vicio dependen no sólo del conocimiento, sino también de la voluntad. No basta con saber el bien para practicarlo. Ni tampoco basta conocer el mal para dejarlo de cometer.

La virtud es un hábito libre y voluntario, que implica un acto de *deliberación* y de *elección* (προαίρεσις), en el cual intervienen conjuntamente la inteligencia y la voluntad. No constituyen objetos de virtud todas aquellas acciones cuyo funcionamiento queda fuera del poder de la razón y de la voluntad libre. Tampoco puede llamarse virtuoso al que obra bien sin dificultad, por el solo impulso de su naturaleza. Sin lucha y sin esfuerzo no es posible lograr la firmeza que caracteriza la *posesión* (hábito, ἕξις) de la virtud [33].

Aristóteles hace un penetrante análisis psicológico del mecanismo del acto voluntario. En resumen, se reduce a cinco momentos: 1) *conocimiento* del objeto y del fin; 2) *voluntad* de alcanzarlo; 3) *deliberación* sobre los medios adecuados para conseguirlo; 4) *elección* reflexiva; 5) *firmeza* inquebrantable en la decisión al obrar [34].

[31] *E. N.* II 1,1103a14ss.
[32] *E. N.* II 1,1103a14ss.
[33] *E. N.* III 1,1109b30ss.
[34] *E. N.* II 4,1105a30; 1111b4-1113a14.

3.ª *Las virtudes morales consisten en el justo medio entre dos extremos viciosos.*—«En toda cantidad continua y divisible pueden distinguirse tres cosas: el más, el menos y lo igual. Lo igual es una especie de término intermedio entre lo *mucho* y lo *poco*, entre el *exceso* (ὑπερβολή) y el *defecto* (ἔλλειψις). El medio, cuando se trata de una cosa, es el punto que se encuentra a igual distancia de los dos extremos, el cual es uno y mismo en todos los casos. Pero cuando se trata del hombre, el medio es lo que no peca ni por exceso ni por defecto, y esta medida igual dista mucho de ser una ni la misma para todos los hombres» [35].

Dado lo fluctuante de los actos y de la materia sobre que versa la Etica y de su sujeción a las más variadas circunstancias, es imposible establecer un medio matemático riguroso en la mayor parte de las virtudes, porque, excepto en la justicia conmutativa, no se trata de un medio exacto en sí mismo, sino por relación a nosotros [36]. Por esto repite insistentemente Aristóteles que en la Etica no puede exigirse la misma exactitud (ἀκριβεία) que cabe en otras ciencias [37].

La virtud se halla en el *medio* (μέσον) entre lo poco y lo demasiado. Por ejemplo, el *valor* es un medio entre la *cobardía* y la *temeridad*. Es una temeridad atacar a un enemigo mucho más fuerte que nosotros, pero es una cobardía escapar delante de otro mucho más débil. Pero ¿cómo se determina ese medio? Seis es el medio proporcional entre diez y dos. Diez minas de carne son demasiado para un hombre corriente, y dos demasiado poco. Pero seis minas, que es el medio proporcional, son poco para un atleta como Milón de Crotona y mucho para un principiante que comienza a ejercitarse en el estadio [38].

Más adelante veremos cómo Aristóteles deja la determinación concreta del medio proporcional de las virtudes morales a la experiencia y al juicio prudente de un varón sensato (σώφρων, φρόνιμος) que discurra rectamente. Aunque también conviene notar que el mismo Aristóteles indica que hay acciones morales en las cuales no cabe establecer ningún medio proporcional [39].

4.ª *No basta con conocer especulativamente en qué consiste la virtud, sino que es necesario «esforzarse por poseerla y practicarla»* [40].—Toda virtud tiene por misión completar la buena

35 E. N. II 6,1106a26-35.
36 E. N. II 6,1106b1-5; E. E. II 3,1220b21-35.
37 E. N. I 1,1094b11-27; I 7,1098a26-29.
38 E. N. II 6,1107a10; VI 1,1138b23; *Rhet.* I 5,1360a29; *Pol.* V 9,1309b24.
39 E. N. II 6,1107a10.
40 E. N. X 9,1180a30.

disposición natural de su potencia correspondiente y asegurarle la ejecución perfecta de la obra que le pertenece realizar. «Así, por ejemplo, la virtud del ojo hace que el ojo sea bueno y que realice debidamente su función, porque gracias a la virtud del ojo se ve bien. La virtud del caballo es la que le hace buen caballo, apto para la carrera, para conducir al jinete y para sostener el choque con los enemigos. Si así sucede en todas las cosas, también en el hombre será la virtud esta manera de ser moral que hace de él un hombre bueno, un hombre de bien, y gracias a la cual realizará la obra que le es propia» [41]. «El arquitecto se forma construyendo casas, el músico componiendo música, el justo practicando la justicia, el sabio cultivando la sabiduría, el valiente ejercitando el valor» [42].

5. **Criterio de moralidad.**—Las virtudes morales consisten en un *medio* entre dos extremos viciosos. Hay casos, como sucede en la justicia conmutativa, en los cuales la determinación del medio es muy fácil, porque se trata de igualdades o de proporciones aritméticas. Pero otros muchos actos no admiten ese rigor matemático, y en ellos hay que contentarse con criterios mucho menos rigurosos [43].

En las obras más tempranas, como la *Etica a Eudemo* y en el *De caelo*, aparece como norma de conducta el llegar a conocer, contemplar y servir a Dios. Desgraciadamente, en la *Etica a Nicómaco* ya no mantiene Aristóteles, al menos expresamente, ese mismo criterio y acude a una norma más interiorizada. Una vez que ha rechazado las Ideas subsistentes de Platón, queda privado de la norma trascendente y fija, aunque ficticia, que éstas suponían para la orientación de la conducta humana. Por otra parte, Aristóteles considera el bien de Dios como inaccesible para el hombre. Por esto se ve obligado a recurrir a un criterio homogéneo, que es la *recta razón* (ὀρθὸς λόγος), la cual en Aristóteles no dice relación a Dios ni a la ley eterna, sino que viene a identificarse con la facultad de *discurrir bien* o con la *prudencia*, a la cual, como rectora de los actos humanos, le corresponde señalar en último término el exceso o el defecto en las acciones, así como deliberar acerca de los medios más adecuados para conseguir el fin y el bien posibles para el hombre [44].

Como, por otra parte, esta *recta razón* no es tampoco una cosa subsistente, Aristóteles propone acudir al *medio* que señalaría el *buen juicio* (εὐστοχία) de un *varón prudente y sen-*

41 *E. N.* II 6,1106a15ss.
42 *E. N.* II 1,1103a35.
43 *E. N.* II 2,1104a1-9.
44 *E. N.* II 2,1103a32; VI 1,1138b20.

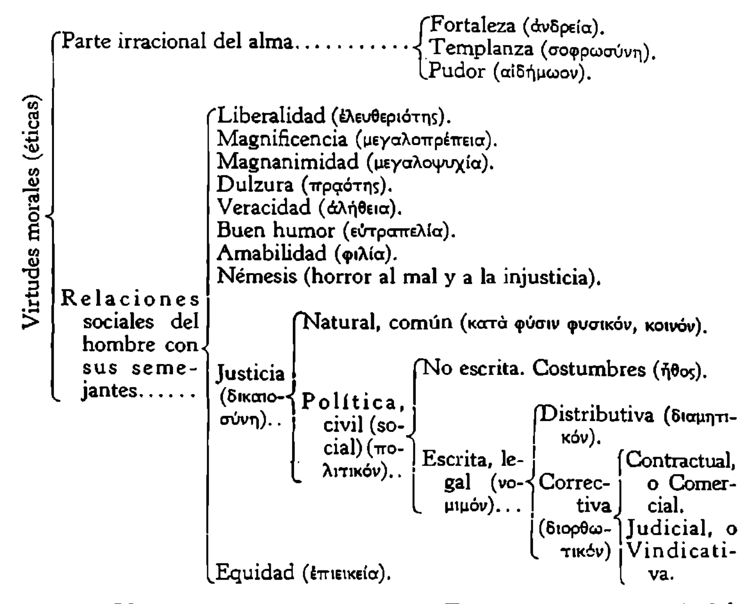
sato (φρόνιμος), juzgando conforme a la *recta razón* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) y a la *experiencia* (ἕξις πρακτική)[45].

Sintetizando ahora todos los elementos indicados, tenemos el género próximo y la última diferencia para poder dar una definición de la virtud, la cual será: «Un hábito adquirido, voluntario, deliberado, que consiste en el justo medio en relación a nosotros, tal como lo determinaría el buen juicio de un varón prudente y sensato, juzgando conforme a la recta razón y a la experiencia»[46].

6. **División de las virtudes.**—Aristóteles distingue en el alma dos partes: una *irracional* (ἄλογος), que es el sujeto de las virtudes *éticas* o morales (ἠθικαί, ἦθος), y otra *racional* (λόγον ἔχον), en la cual están como sustentadas las virtudes *dianoéticas* o intelectuales (διανοητικαί, λογικαί). Vamos a indicarlas brevemente, aunque invirtiendo el orden que sigue Aristóteles, como lo hace Santo Tomás[47], puesto que a las virtudes intelectuales es a las que corresponde dirigir todo el conjunto de la actividad humana.

- Virtudes intelectuales (dianoéticas).
  - Entendimiento teórico o especulativo (sobre cosas necesarias)........
    - Entendimiento intuitivo (νοῦς).
    - Ciencia (ἐπιστήμη).
    - Sabiduría (σοφία).
  - Entendimiento directivo o práctico (sobre cosas contingentes)..
    - Arte (τέχνη).
    - Prudencia (φρόνησις)...........
      - Individual.
      - Económica.
      - Política......
        - Legislativa.
        - Deliberativa.
        - Ejecutiva.
    - Virtudes complementarias de la Prudencia.....
      - Discreción (γνώμη).
      - Perspicacia (σύνεσις).
      - Buen consejo (εὐβουλία).

[45] E. N. II 4,1107a1.
[46] E. N. II 6,1106b36ss.
[47] *Summa Theol.* 1-2 q.57-60.



a) Virtudes intelectuales.—En la parte racional del alma introduce Aristóteles una subdivisión entre entendimiento *especulativo* o teórico y entendimiento *direccional* o práctico. El primero versa sobre las cosas universales y necesarias, que no pueden ser sino aquello que son. Su objeto es la verdad. Y así, para el entendimiento especulativo el bien se identifica con lo verdadero, y el mal con lo falso; «porque la verdad y el error son el objeto único de todo acto de la inteligencia» [48]. A esta parte de la inteligencia corresponden tres virtudes: 1) *Entendimiento intuitivo* (νοῦς), el cual tiene por objeto los primeros principios de la demostración y de la ciencia, conocidos por intuición. 2) *Ciencia* (ἐπιστήμη), cuyo objeto es lo universal y lo necesario, y consistente en la facultad de «demostrar» procediendo por deducción. 3) *Sabiduría* (σοφία), que tiene por objeto los principios y las razones altísimas de las cosas, y que viene a ser un resultado de la unión del entendimiento intuitivo y de la ciencia [49].

Aristóteles distingue ádemás en el alma otra parte o función *razonadora*, cuyo objeto son las cosas particulares y contingentes, que pueden ser o no ser, ser de una manera o de otra. A esta facultad corresponde también deliberar acerca de

[48] *E. N.* VI 2,1139a25ss; *Rhet.* I 9,1366ss.
[49] *E. N.* VI 6,1139b15ss.

las acciones en particular. 1) Cuando se trata de *producir* alguna cosa, la virtud intelectual que regula la función creadora es el *Arte* (τέχνη); que consiste en «cierta facultad de producir, dirigida por la razón verdadera». 2) *Prudencia* (φρόνησις). Es otra virtud intelectual importantísima, distinta de la ciencia y del arte. De la primera, porque su objeto no es la producción, sino la acción misma. La prudencia es una virtud esencialmente práctica, cuya función consiste en deliberar bien para obrar bien. Supone la ciencia, la experiencia y la deliberación. La ciencia, porque el prudente debe juzgar conforme a los principios universales. La experiencia, porque se aplica a los hechos particulares, que solamente se llegan a conocer por experiencia, la cual requiere tiempo para adquirirse. Por esto, la prudencia no es una virtud propia de jóvenes, sino de hombres maduros. Y la deliberación, porque la acción no debe ser precipitada. «Es preciso deliberar con calma y madurez. Pero después ejecutar rápidamente la resolución que se ha tomado después de la deliberación» [50]. El arte admite grados de perfección; la prudencia, no. En el arte es preferible aquel que se equivoca voluntariamente al que se engaña sin saberlo; en la prudencia y en todas las demás virtudes, sucede lo contrario. Tan alta es la virtud de la prudencia, que el hombre que la posee puede decirse que tiene todas las demás virtudes, «porque la prudencia, por sí sola, las comprende todas» [51].

Por razón del sujeto cuyas acciones regula, distingue Aristóteles tres clases de prudencia: a) *individual*, cuando se aplica a la dirección de la conducta del individuo; b) *económica*, cuando versa acerca del gobierno de la casa o familia; c) *política*, cuando se refiere al régimen de la ciudad. Y en esta última distingue tres modalidades: α) *legislativa*, β) *deliberativa* y γ) *ejecutiva* [52].

Además, como complementos de la prudencia, señala Aristóteles otras tres virtudes intelectuales menores, que se aplican a las acciones particulares, y que son: a) *Discreción*, o buen sentido (γνώμη, εὐγνώμη), que consiste en saber aplicar rectamente el juicio de lo bueno y de lo justo en la acción práctica. b) *Perspicacia* (σύνεσις, εὐσυνεία); o sea claridad y rapidez para penetrar en las cosas y en las razones de obrar. c) *Buen consejo* (εὐβουλία), que consiste en la rectitud de la deliberación que acompaña a la prudencia [53].

[50] *E. N.* VI 9,1142b1-5.
[51] *E. N.* VI 12,1144b35.
[52] *E. N.* VI 8,1141b23ss.
[53] *E. N.* VI 9,1142a32ss.

b) VIRTUDES MORALES.—Las virtudes morales, o *éticas*, se subdividen, según que regulen la parte irracional del alma o las relaciones del hombre con sus semejantes. A las primeras corresponden las siguientes: 1) *Fortaleza* o *valor* (ἀνδρεία), que está relacionada con el dolor, y constituye el medio entre dos extremos viciosos: la *cobardía* (φόβος, δειλία) y la *temeridad* (θάρρη, θρασύτης). 2) *Templanza* (σωφροσύνη), que regula los placeres de los sentidos, y consiste en el medio entre la *insensibilidad* o estolidez (ἀναισθησία) y la *intemperancia* (ἀκολασία). 3) *Pudor* o *modestia* (αἰδώς, αἰδήμων), que versa sobre las emociones, y que es una quasi virtud situada entre la *timidez* o vergüenza excesiva (αἰδούμενος), y la *impudencia* (ἀναισχυντία).

A las relaciones sociales del hombre con sus semejantes se refieren las virtudes siguientes: 1) *Liberalidad* (ἐλευθεριότης). que tiene por materia el uso de las riquezas. Consiste en un medio entre la *tacañería* (ἀνελευθερία) y la *prodigalidad* (ἀσωτία), 2) *Magnificencia* (μεγαλοπρέπεια), que versa sobre el uso de las riquezas cuando se trata de hacer grandes expensas. Su medio se halla entre la *mezquindad* (μικροπρέπεια) y el *despilfarro* (ἀνειροκαλία) o la *fastuosidad grosera* (βαναυσία). 3) *Magnanimidad* (μεγαλοψυχία), cuya materia son la gloria y los grandes honores. Tiene su medio entre la *pusilanimidad* o ruindad (μικροψυχία), y la *megalomanía* o vana ostentación (χαυνότης). 4) La virtud que tiene por objeto hallar el medio entre los pequeños honores no tiene nombre especial en Aristóteles. Sus vicios extremos son la *indiferencia* (ἀφιλοτιμία) y la *ambición* (φιλοτιμία). 5) *Dulzura* o mansedumbre (πρᾳότης), que regula la pasión de la cólera y consiste en el medio entre la *imposibilidad* (ἀοργεσία, ἀναλγησία) y la *irascibilidad* (ὀργιλότης). 6) *Veracidad* (ἀλήθεια), situada entre los extremos opuestos de la *disimulación* (εἰρωνεία) y la *fanfarronería* (ἀλαζονεία). 7) *Buen humor*, o gracia en la conversación, o urbanidad (εὐτραπελία), que se halla a igual distancia entre la *rusticidad grosera* (ἀγροικία) y la *bufonería* (βωμολογία). 8) *Amabilidad* (φιλία), que procede del espíritu de servicialidad y que se halla en el medio entre el *carácter rezongón y pendenciero* (δύσκολος, δύσερις) y la *adulación* (ἄρεσκος, κολακεία). 9) *Némesis* (Νέμεσις), palabra difícilmente traducible, que expresa el horror al mal y a la injusticia, y que es una virtud que se halla entre la *envidia* (φθόνος) y el *alegrarse del mal ajeno* (ἐπιχαιρεκακία). 10) *Justicia* (δικαιοσύνη), que es la principal entre todas las virtudes morales, y a la que dedica Aristóteles todo el libro V de la *Etica a Nicómaco*.

7. **La justicia.**—Es la virtud por excelencia, y que en cierto modo comprende a todas las demás, en cuanto que introduce la armonía en el conjunto, asignando a cada parte la función que le corresponde. Es el fundamento del orden, ampliamente del mundo entero y en concreto del mundo humano. En este sentido todas las virtudes, en cuanto que representan el ejercicio de alguna actividad, están subordinadas a la justicia. «Una sola justicia contiene todas las virtudes» [54].

Pero esta noción tradicional, amplia y un poco vaga de la justicia (δίκη, δίκαιος), no le interesa a Aristóteles, el cual repite varias veces que solamente se refiere al πολιτικὸν δίκαιον, es decir, a la justicia propia del hombre constituido en sociedad, y que podemos traducir por justicia *pol tica*, *civil* o social.

Según Aristóteles, la justicia, considerada como virtud moral, consiste esencialmente en dos cosas: en la obediencia a las leyes, ajustando a ellas la conducta del ciudadano, y en la relación a los demás individuos considerados como ciudadanos iguales y libres. En este segundo caso la justicia tiene por *medio* la igualdad (ἴσον), así como la injusticia, que es su vicio contrario, consiste esencialmente en la desobediencia a las leyes y en la desigualdad [55]. Ese doble elemento le sirve a Aristóteles para distinguir dos modalidades en la justicia considerada como virtud.

La primera, en sentido amplio, en cuanto que consiste en la obediencia a las leyes y la conformidad de las acciones con ellas, es lo que llama Aristóteles *justicia legal* (νομιμὸν δίκαιον). Lo justo es lo conforme a la ley; lo injusto, lo disconforme (ὁ παράνομος ἄδικος, ὁ δὲ νομιμὸς δίκαιος). Las leyes ordenan acciones justas y buenas, conformes a todas las virtudes. Prescriben actos de valor, de prudencia, de templanza, etc., y prohíben los vicios contrarios. Por lo tanto, el que vive conforme a la ley vive justamente y practica todas las virtudes. En este sentido la justicia legal tiene carácter de virtud integral. El buen ciudadano que observa bien las leyes será también un hombre justo y virtuoso [56].

Pero Aristóteles excluye toda posible interpretación positivista de este concepto de la justicia legal, haciendo observar que en el derecho *político* (πολιτικὸν δίκαιον) hay elementos que pertenecen al derecho *natural* (φυσικόν), y otros que tienen

[54] *E. N.* V 3,1130a. Apotegma atribuido a Teognis. Cf. HOMERO, *Odisea* 3,52.
[55] *E. N.* VI 1,1139b9-11; *Rhet.* I 9,1366b10.
[56] *E. N.* V 3,1129b12-1130a12.

carácter puramente *legal* o *humano* (νομιμὸν, ἀνθρώπινον). El *natural* tiene valor universal en todas partes, tiempos y regiones. Es inmutable (ἀκίνητον) y no depende de las opiniones ni de las resoluciones de los hombres (πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν). Tiene la misma estabilidad y universalidad que las propiedades naturales de las cosas, por ejemplo, que el fuego, que «quema lo mismo en Grecia que en Persia» [57]. Por el contrario, el derecho *legal* es el que determina cosas de suyo indiferentes, pero que, una vez establecidas por la ley, adquieren valor obligatorio [58], por ejemplo, que una mina sea el rescate de un prisionero o que se inmole una cabra y no dos ovejas. Es el valor que tienen las leyes locales y particulares, que son distintas y variables en los distintos tiempos y países [59].

Así, pues, en la justicia *política* entran no sólo elementos establecidos por convención o por imposición positiva de la autoridad, sino también otros de orden estrictamente natural. Y esto sucede igualmente en la denominada justicia *legal*.

Pero hay un segundo aspecto de la justicia, que atiende en concreto a lo que la define específicamente como virtud especial, esto es, a su *relación a los otros* y a la igualdad que debe presidir el orden entre los ciudadanos. La excelencia de la justicia consiste en que, entre todas las demás virtudes, tiene la modalidad particular de que busca no sólo el bien propio del individuo, sino también el de los demás. «Es un bien y una virtud que toca más a los demás que al individuo mismo» [60]. La justicia propiamente dicha no puede darse respecto de uno mismo, como se dan todas las demás virtudes, ni tampoco en sentido estricto respecto de las cosas que le pertenecen en propiedad, como son la mujer, los hijos y los siervos, sino que implica siempre relación a otro (πρὸς ἕτερον) [61]. Por esto es la mejor garantía del bien común, al cual deben subordinarse

57 *E. N.* V 10,1134b26.

58 *E. N.* V 10,1134b18-1135a15.

59 En la *Retórica* distingue entre *ley común*, no escrita, conforme a la naturaleza, y que es idéntica en todos los pueblos (κοινόν, ἄγραφα, κατὰ φύσιν), y *ley particular*, escrita, propia de cada ciudad (ἴδιον, γεγραμμένον) (*Rhet.* I 15,1373b5-1375b10).

60 *E. N.* V 10,1134b9.

61 Aristóteles sólo admite justicia en sentido estricto cuando se da relación de alteridad (πρὸς ἕτερον). Por esto no considera que hay justicia ni injusticia en el individuo respecto de sí mismo, ni tampoco respecto de las cosas que le pertenecen en propiedad. Sólo en sentido impropio y secundario distingue la justicia *dominativa* (δεσποτικόν), del señor respecto de sus esclavos; *paternal* (πατρικόν), del padre respecto de sus hijos, y *económica o doméstica* (οἰκονομικόν), del marido respecto de su mujer y familia (*E. N.* V 10,1134b10-17).

en la sociedad los bienes particulares, incluso a costa del sacrificio de los individuos. «El hombre más perfecto no es el que emplea su virtud en sí mismo, sino el que la emplea para otros, cosa siempre difícil. Y así puede considerarse la justicia, no como una simple parte de la virtud, sino que es la virtud entera, y su contrario, la injusticia, no es parte del vicio, sino el vicio entero» [62].

Las relaciones de unos ciudadanos con otros deben estar presididas por la *igualdad*. Así, pues, el *medio* de la justicia es *lo igual* (ἴσον), y lo injusto *lo desigual* [63], o sea lo equidistante tanto entre las personas como entre las cosas. De aquí nacen dos especies de justicia, que son: la *distributiva* (τὸ διαμητικὸν δίκαιον), que debe regular las relaciones del todo con las partes, o sea de la ciudad con los individuos, y la que Aristóteles llama *correctiva* (διορθωτικόν), y que más tarde recibirá el nombre de *conmutativa*, que regula las relaciones de los ciudadanos entre sí.

La primera, o sea la *distributiva*, tiene por objeto regular el reparto de los bienes (honores, riquezas, etc.), así como de las cargas y obligaciones entre los miembros pertenecientes a una misma ciudad. Su norma debe ser la *igualdad*, pero no entendida en sentido rígido, sino combinada con el concepto de jerarquía, que implica la subordinación dentro de la organización estatal. Hay que dar a cada uno lo que se le debe, pero teniendo en cuenta sus dotes naturales, su dignidad, las funciones que desempeña y el grado jerárquico (ἀξία) que ocupa en la sociedad. Por esto la igualdad que exige esta clase de justicia no puede ser un *medio* riguroso y aritméticamente exacto, sino *proporcional* (ἀνάλογον) o *geométrico*, de esta manera: A : B :: C : D. Mas, como en la determinación de este medio proporcional hay que atender a circunstancias particulares y muy variables, para establecerlo debe entrar por mucho la virtud de la prudencia.

La justicia *correctiva* (ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν) versa sobre las relaciones de unos ciudadanos con otros. Aristóteles distingue relaciones civiles *voluntarias* (ἑκούσιος), como son las referentes a los contratos (compraventa, préstamo, fianza, arriendo, salario, etc.), y otras *involuntarias* (ἀκούσιος), de las cuales unas se hacen contra la voluntad del injuriado y sin su conocimiento (hurto, adulterio, envenenamiento, asesinato a traición, fuga de esclavos, etc.), y otras con cono-

[62] *E. N.* V 3,1130a9-12.
[63] *E. N.* V 6,1131a10-1131a28.

cimiento suyo, pero con violencia (secuestro, rapto, injurias, asesinato cara a cara)[64].

En las relaciones contractuales de tipo comercial, la igualdad debe ser estricta y de orden aritmético. Pero no siempre es fácil establecer una igualdad perfectamente natural. Cuando se trata de objetos heterogéneos (v.gr., casa, vestidos, zapatos, alimentos), para establecer una igualdad justa es necesario acudir a un término común de comparación admitido convencionalmente, que es la *moneda* (νόμισμα), a la cual, como su mismo nombre lo indica, se atribuye un valor *legal*. La moneda es una realidad artificial, que no existe como tal en la naturaleza y sólo sirve de medida común en cuanto que así ha sido establecido entre los hombres por convención sancionada por la ley. Así se convierte la moneda en una *medida general*, que sirve para comparar y valorar las cosas, unas en relación con otras y que de esta manera lo iguala todo[65].

Cuando se ha cometido una injusticia, violando la igualdad, el restablecerla le corresponde al *juez* (δικαστής), que representa la justicia personificada (δίκαιον ἔμψυχον). El juez debe quitar a una parte lo que tenga de exceso y añadir a la otra lo que tenga de defecto, conforme a la fórmula a — b : a :: a + c : d[66]. Pero Aristóteles rechaza la norma pitagórica de la reciprocidad absoluta en la justicia (ἀντιπεπονθός), porque hay que atender no sólo a la cosa en sí misma cuantitativamente, sino también a su aspecto cualitativo, al grado de voluntariedad en el delito y a las circunstancias en que fue cometido. Poéticamente alude a la costumbre de colocar el templo de las Gracias (χαριτῶν) en un lugar visible de la ciudad, para indicar la generosidad y el espíritu de magnanimidad que debe presidir las relaciones entre los ciudadanos. «La necesidad que tenemos unos de otros es en realidad el lazo común de la sociedad».

8. **La equidad** (ἐπιεικεία).—Como complemento de la justicia señala Aristóteles la virtud de la *equidad*, que constituye un hábito permanente para interpretar y aplicar la ley, determinando lo que es justo *en cada caso particular*. La ley tiene un carácter universal y no puede prever ni determinar en concreto todos los casos particulares. Tampoco puede prever ni tener en cuenta la variabilidad de las circunstancias en que habrán de ejecutarse las acciones. Por esto es necesaria la *equidad*, que se distingue por su flexibilidad, corrigiendo, templando y ablandando la rigidez, la firmeza y la estabilidad

64 *E. N.* V 7,1131b24-1132a7.
65 *E. N.* V 8,1133a19-1133b38.
66 *E. N.* V 7,1132a8-1132b20.

que caracterizan a la ley (ἐπανόρθωμα νόμων), y la aplica no como una norma rígida e inhumana, sino a la manera de la regla flexible de plomo de los albañiles lesbios, que se amolda a las formas de la piedra que tratan de medir [67]. En este sentido, muchas veces lo *equitativo* es preferible a lo *justo*. Tampoco el que tiene la ley a su favor debe ser rígidamente justo (ἀκριβοδίκαιος), sino con suavidad (ἐλαττωτικός) [68].

Como muestra del buen sentido de Aristóteles y su humanitario concepto de la ley citaremos el siguiente pasaje de la *Retórica:* «Pues lo equitativo parece que es justo, pero es equitativo lo justo más allá de la ley escrita. Esto acaece unas veces con voluntad y otras sin voluntad de los legisladores; sin su voluntad, cuando les ha pasado inadvertido; con su voluntad, cuando no pueden definir, pero es forzoso hablar en absoluto, o si no, con el valor más general. Y también lo que no se puede definir por causa de su indeterminación, como el herir con hierro, y con qué tamaño, y con qué clase de hierro, y nos pasaríamos la vida enumerando... Ser indulgente con las cosas humanas es también de equidad. Y mirar no a la ley, sino al legislador. Y no a la letra, sino a la intención del legislador, y no al hecho, sino a la intención, y no a la parte, sino al todo; ni cómo es el acuerdo en el momento, sino como era siempre o la mayoría de las veces. Y el acordarse más de los bienes que de los males recibidos, y más de los bienes que ha recibido que de los que ha hecho. Y el soportar la injusticia recibida. Y el preferir la solución más por la palabra que por las obras. Y el querer mejor acudir a un arbitraje que a juicio, porque el árbitro tiende a lo equitativo, mas el juez a la ley, y por eso se inventó el árbitro, para que domine la equidad» [69].

Creemos suficientes estas líneas generales de la Etica aristotélica para ver aparecer claramente un alto ideal de perfección basado en la realidad de la naturaleza humana. A pesar de sus deficiencias, resultado del excesivo aislamiento en que coloca a Dios respecto del mundo y de sus incertidumbres acerca de la inmortalidad del alma, no obstante, la nobleza y elevación de su pensamiento, su rigor sistemático, la penetración de sus finísimos análisis psicológicos, son motivo suficiente para que Aristóteles pueda ser considerado justamente como el moralista más excelso de la antigüedad.

67 *E. N.* V 13,1137a28-1138a3.
68 *E. N.* V 13,1138a1.
69 *Rhet.* I 13,1374a28-1374b22.

CAPITULO XXVIII

Política

La serenidad con que se desenvuelve el diálogo en la *República* de Platón y la fría tranquilidad de la prosa aristotélica en la *Política* apenas nos dejan vislumbrar el profundo sentimiento que se agita en el fondo de esos tratados. Casi nos parecen pensados y escritos en la paz más absoluta por teorizantes desocupados entregados al deporte de planear ciudades ideales, sin el más leve contacto con la realidad [1].

Pero la verdad es completamente distinta. Grecia vivió en pocos años una experiencia política sumamente intensa. Con celeridad de vértigo se fueron sucediendo en su breve territorio las tentativas y formas más variadas de régimen y de comunidad política. En poco más de un siglo los griegos tuvieron ocasión de experimentar los regímenes políticos más diversos: monarquía, aristocracia, democracia, con todos sus intermedios y formas degeneradas correspondientes: tiranía, oligarquía, demagogia.

Por otra parte, la relativa independencia con que se desenvolvió la vida de las ciudades griegas fue también causa de una gran variedad de *Constituciones* (Πολιτεῖαι), que son otros tantos ensayos de formas políticas intentadas y experimentadas. Dentro de su pequeñez, el pueblo griego viene a ser una especie

[1] La *Política* comprende ocho libros, que pueden agruparse en los siguientes tratados: 1.°, I, tratado preliminar sobre la *Economía doméstica*, como fundamento de la ciudad. 2.°, II, sobre las *ciudades antiguas* consideradas ideales, y sobre las *constituciones actuales* más estimadas. 3.°, III, sobre la *ciudad*, el ciudadano y la clasificación de las constituciones. 4.°, IV, V, VI, sobre las *constituciones inferiores*. 5.°, VII-VIII, sobre la *ciudad ideal* (inacabado).

Ross cree que debe conservarse el orden tradicional, colocando solamente el libro VI antes del V (*Aristotle* p.236).

JAEGER coloca la composición de la *Política* en el período de transición (347-335), y propone el siguiente orden: 1.°, II, III, VII, VIII («Ur-Politik»), que tratan de la ciudad ideal. 2.°, IV, V, VI. 3.°, I.

ZÜRCHER (p.232-257) considera la *Política* como una colección de distintos ensayos recopilados posteriormente. Tiene un fondo aristotélico (III, VII, VIII) en que se mantiene el sentido platónico, concibiendo la ciudad como una entidad ideal, abstracta y utópica. La intervención de Teofrasto le da un sentido más empírico y realista. Estilísticamente propone el siguiente orden: 1.°, III, II, VII (antes de 315, hacia 320). 2.°, VIII (hacia 315). 3.°, IV (hacia 310). 4.°, I, V, VI (hacia 300). En la *Constitución de Atenas* distingue dos partes. La primera (c.1-42) es obra de Aristóteles joven. La segunda (hacia 322), ligeramente retocada por Teofrasto (ZÜRCHER, p.257-258). Cf. UEBERWEG, *Grundriss* I p.371.

de maqueta, en que se probaron las teorías filosóficas y políticas más diversas, que después ha vivido el resto del mundo durante muchos siglos.

Estas sencillas observaciones sirven para hacernos apreciar el intenso valor humano que late bajo de esos tratados políticos, cuyo acento de madurez aún hoy nos impresiona profundamente y que son fruto de la gran cantidad de experiencia que sus autores fueron capaces de acumular en el reducido espacio de aquel pequeño mundo, tan movido y variado, de la Grecia del siglo IV.

Tampoco debemos olvidar que tanto la *República* de Platón como la *Política* de Aristóteles son obra de dos grandes genios sistemáticos que, siguiendo la tradición griega, aspiran a encuadrar los fenómenos particulares dentro de una visión cósmica de toda la realidad. En todos los pensadores griegos, sin exceptuar a Aristóteles, con el concepto cosmológico están íntimamente trabadas la Ontología, la Biología, la Antropología, la Teología, como también la Etica y la Política. En todos ellos su preocupación por hallar un principio para comprender el orden cósmico se refleja en buscar un principio semejante para fundamentar el orden moral y político. Así vemos que la *República* de Platón no es un simple tratado político, sino una enciclopedia, en que entra toda su concepción filosófica: su teoría de las Ideas, su Teología y su Antropología, que son en realidad las bases sobre las cuales apoya todo el edificio de sus teorías morales y políticas.

En Aristóteles, la diferenciación de las partes de la Filosofía alcanza un grado mucho mayor de madurez, dedicando a cada materia tratados especiales. Mas no por eso pierde la visión del conjunto. Cada uno de esos tratados hay que entenderlo no aislado, sino encuadrado dentro de su amplia visión completa de la realidad. Solamente así es posible comprender el sentido y el alcance de sus teorías de orden práctico. No es posible comprender su *Etica* desligada de su Ontología y de su Biología: como tampoco es posible comprender su *Política* si la estudiamos aisladamente, sin tener en cuenta el conjunto de toda su Filosofía.

1. **La política en la escala de las ciencias.**—Aristóteles, además de las ciencias *teóricas*, distingue otras dos clases, que denomina *prácticas* y *productivas* (poéticas). A las prácticas pertenecen la *Política*, cuyo objeto es el bien común y el buen gobierno de la ciudad (πόλις); la *Economía*, que versa sobre el bien de la familia y el buen régimen de la casa (οἰκός); y,

finalmente, la *Etica*, que trata sobre el bien particular del individuo y la orientación de su conducta para conseguir su perfección y su felicidad [2].

Esto basta para comprender su afirmación de que la *Etica* está subordinada a la *Política*. Los griegos no acertaban a comprender al hombre en estado de aislamiento, sino como ente social, encuadrado dentro de la familia y de la sociedad civil, fuera de las cuales pensaban que no podía conseguir su propia perfección individual. De aquí que Aristóteles, procediendo de más a menos, considere el bien individual y particular como subordinado al bien familiar y al común, y, por consiguiente, la *Política* como ciencia arquitectónica y subalternante respecto de la *Economía* y de la *Etica*, en cuanto que su bien específico, que es el bien o la utilidad común, incluye dentro de sí los bienes familiares e individuales [3].

2. **El ser de la comunidad política.**—La moral individual tiene un sujeto concreto y determinado, que es el hombre. Pero el hombre no es un existente único ni aislado, sino que es un individuo de una especie multiplicada en multitud de seres particulares, distintos y a la vez semejantes, los cuales se asocian en agrupaciones de diversos tipos. Por lo tanto, la relación teológica del hombre para con Dios se complica con otro orden de relaciones humanas, que brotan de su coexistencia con una multitud de seres humanos semejantes. En el conjunto de las realidades humanas encontramos la comunidad política, que también es un ser, una entidad. Y en cuanto

[2] *E. N.* I 2,1094a24. «No pertenece a la Política explicar el bien que es común a todas las cosas, porque la Política es una ciencia como todas las demás, y ya hemos dicho que a ninguna ciencia pertenece tratar del bien como su fin propio... La Política debe tratar del bien más grande, pero añado que del bien más grande con relación a nosotros» (*M. M.* I 1,1183a1-7). La ciencia más alta, y que es superior a toda ciencia subordinada, es la que conoce en vista de qué fin hay que hacer cada cosa. Y este fin es el bien de cada ser, y, en general, es el Sumo Bien (τὸ ἄριστον) en el conjunto de la naturaleza» (*Met.* I 2,928b4-8).

[3] «Toda ciudad es una clase de asociación, y toda asociación se establece en vista de algún bien, puesto que los hombres en todos sus actos tienden a conseguir lo que les parece ser bueno. Pero, si todas las asociaciones buscan algún bien, la ciudad o la comunidad política, que es la más alta de todas y que comprende a todas las demás, también busca un bien más alto que todas las otras» (*Pol.* I 1,1252a1-5).

«Sería absurdo pensar que el arte de la política es la ciencia más alta si no fuera el hombre la cosa más excelente que hay en el mundo» (*E. N.* VI 7,1141a29; *E. N.* I 2,1094b14; *E. N.* VI 12,1145a10).

«Ninguno puede tener garantizado su propio bien sin la familia y sin alguna forma de gobierno» (*E. N.* VI 8,1142a10).

ser, le corresponde también un bien propio, que consistirá en el perfecto desarrollo de su naturaleza [4].

Pero ¿qué clase de entidad es la de la comunidad política? ¿Es una entidad natural o artificial? A primera vista, la respuesta más sencilla sería decir que la comunidad política es una entidad artificial, establecida mediante un pacto o una convención voluntaria (νόμος) entre un conjunto de individuos humanos que se agrupan y se asocian con la finalidad extrínseca de conseguir un bien común para todos, que complete y facilite la consecución de sus posibilidades naturales. Es la solución que habían dado ya los sofistas, como Licofrón, anticipándose a las teorías de Hobbes y Rousseau sobre el origen de la sociedad. Sin embargo, Aristóteles no piensa así. Para él la comunidad política no es algo artificial, sino *natural*. Claro que no natural en el sentido de que nazca ya constituida a la manera de un árbol o de un animal, sino en cuanto que brota necesariamente de una inclinación de la misma naturaleza.

Aristóteles dice que el hombre es por naturaleza un «animal político» [5]. Para comprender esta afirmación es necesario tener en cuenta su sentido finalista. En la misma naturaleza individual de cada hombre hay una tendencia innata a lograr su propia perfección, en la cual consisten su bien y su felicidad. Pero esa perfección no puede lograrla el individuo en su estado de aislamiento y de soledad. El individuo aislado es insuficiente para bastarse a sí mismo. Por esto necesita de la agrupación con sus semejantes, la cual tiene diversas formas:

1.ª *La familia*, que es la unidad social básica (οἰκός), que comprende el marido, la mujer, los hijos, los esclavos... y el buey arador. Es una asociación netamente natural, en que el varón tiene autoridad real sobre los hijos y los esclavos, y democrática sobre la mujer.

4 «El fin de la política debe ser el bien del hombre» (*E. N.* I 2,1094a29).

5 *Pol.* I 2,1253a2-3.

Los sofistas, y después Hobbes, Spinoza y Rousseau, concebían la constitución de la sociedad siguiendo un orden histórico-genético: 1.°, los individuos aislados; 2.°, la sociedad familiar; 3.°, simultáneamente el estado «natural» de guerra de todos contra todos; 4.°, el establecimiento de un pacto (νόμος), por el cual los individuos particulares ceden voluntariamente sus derechos «naturales» y se agrupan bajo una autoridad, con lo cual queda constituida la sociedad. De ese pacto brota la *ley*, la cual tiene su fuente en la libre voluntad de los que la instituyen. Así, pues, tanto la sociedad como la ley y el derecho tienen un origen extrínseco y violento respecto de la naturaleza. El pensamiento de Aristóteles es más sutil y más profundo. La sociedad brota de la misma naturaleza humana, no como una cosa violenta y obligada, sino natural.

2.ª *La aldea* (κώμη), que resulta de la agrupación de varias familias.

3.ª *La ciudad* (πόλις), o comunidad política, que resulta de la agrupación de varias aldeas o de un número mayor de familias, con las condiciones que más adelante señalaremos.

Como prueba de la sociabilidad natural del hombre señala Aristóteles el hecho de que la naturaleza le ha dotado del don de la palabra (λόγος). Los demás animales sólo emiten sonidos (φωνή). Pero el hombre tiene razón, discurre y habla. Y la palabra es no sólo *logos*, sino también *diálogo*, que implica comunicación con otros seres semejantes.

Además, el hombre es el único animal que sabe distinguir no sólo entre el dolor y el placer, sino también entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto [6]. «Por esto, aun aquellos que no tienen necesidad de ayuda recíproca, no tienen, sin embargo, menor deseo de vivir en sociedad» [7]. Por lo tanto, la naturaleza, que no hace nada en vano, ha formado al hombre para vivir no aislado, sino en sociedad. El hombre solitario, «como un águila en un picacho», es antinatural. O es un dios o es una bestia (contra la autarquía de los cínicos) [8].

Entre las varias formas de asociación que distingue Aristóteles (κοινωνία): la familia, la casa, la aldea, el patriarcado, la tribu, la suprema de todas es la *ciudad* (πόλις), que es la cumbre y el fin a que tienden todas las demás. La ciudad es posterior, genética e históricamente, a todas las demás formas de asociación. De la agrupación de las familias resultan las aldeas, y de la agrupación de las aldeas, la ciudad, cuyas características son las de ser una sociedad perfecta, independiente y que se basta a sí misma (αὐταρκής).

Pero, en virtud de ser la ciudad el fin a que tienden todas las formas anteriores de sociedad, está implícita en ellas y goza, por lo tanto, de una prioridad de naturaleza, de perfección y dignidad sobre todas ellas. Es la obra más excelente que el hombre puede realizar sobre la tierra. Es el lugar por excelencia para llevar una vida humana digna.

Podemos interpretar el pensamiento de Aristóteles en el sentido de que, así como el individuo nace en el seno de una familia, las familias y los individuos, a su vez, nacen en el seno de una ciudad. Y así la ciudad es anterior, por orden jerárquico, a la familia y a los individuos [9].

[6] *Pol.* I 2,1253a14.
[7] *Pol.* III 6,1278b20.
[8] *Pol.* I 2,1253a29.
[9] *Pol.* I 2,1253a-1253b.

3. **Estructura de la comunidad política.**—La comunidad política es un *todo*, integrado por partes no homogéneas, sino heterogéneas. El *todo* se descompone en *partes;* y el compuesto, en sus elementos *atómicos*, es decir, indivisibles [10]. Los elementos atómicos de la *polis* son las familias y los individuos. Pero, siendo la ciudad un todo por relación a esas partes, la ciudad tiene prioridad jerárquica sobre las familias y sobre los individuos, pues el todo es necesariamente antes que las partes. «Por ejemplo, cuando el todo que es un cuerpo se destruye, ya no hay manos ni pies, a no ser en sentido equívoco, como podría hablarse una mano de piedra, porque a eso queda reducida la mano cuando es amputada. Las cosas se definen por su actividad y por su potencia, y cuando ellas no son en realidad las mismas, no se puede decir que sean las mismas, sino más bien que tienen el mismo nombre» [11]. Es decir, que son cosas equívocas.

Este texto de Aristóteles ha sido sometido a las exégesis más pintorescas, queriendo encontrar en él una expresión del totalitarismo, a la manera de ciertos Estados modernos. La ciudad sería a la manera de un todo sustancial, en el cual las partes pierden sus propias formas individuales y adquieren la forma única del todo. De esta manera las familias y los individuos quedarían absorbidos dentro de la ciudad, perdiendo sus derechos, sus funciones y su libertad.

Nada más contrario al pensamiento de Aristóteles. Su *polis* no es un todo homogéneo, dotado de una unidad sustancial, como el individuo; ni tampoco una unidad resultante de relaciones fundadas en la generación, como la familia, sino un compuesto heterogéneo, en el cual permanecen sus partes integrantes, distintas, con sus funciones propias y diferentes. Por esto rechaza Aristóteles el principio de Platón: «Cuanto más perfecta es la unidad, tanto mejor es el Estado» [12].

La unidad que propone Aristóteles es tan sólo una unidad de tipo orgánico, de orden, que es la única posible cuando se trata de una multitud integrada por partes heterogéneas, las cuales quedan unificadas extrínsecamente en virtud de su tendencia y de su orientación activa hacia un fin común [13].

4. **El bien de la comunidad política.**—El hombre es, pues, un animal social, y la forma más perfecta de sociedad es la ciudad (πόλις). Aristóteles no rebasó la estrechez del concepto arcaico de la *polis* griega tradicional, cosa tanto más

[10] *Pol.* I 1,1252a13-23.
[11] *Pol.* I 2,1253a20-25.
[12] *Pol.* II 2,1261a15.
[13] *Pol.* I 1,1252a1-6; III 4,1276b26-29.

extraña cuanto que vive en un momento de crisis en que desemboca el largo proceso de disolución que arranca de las guerras médicas, se continúa en la del Peloponeso y culmina con las fulgurantes campañas de su discípulo Alejandro—cuyo ideal político nunca compartió Aristóteles—, y que abren el camino al cosmopolitismo. La ciudad perfecta (ἀρίστη πολιτεία) que Aristóteles describe responde mejor al concepto griego arcaico que al que se inicia precisamente en sus mismos días.

Para obtener una definición de la *polis* necesitamos aprisionar su noción entre el género próximo y la última diferencia. El género próximo es fácil hallarlo. Aristóteles nos dice que la ciudad es una *comunidad política* (κοινονία πολιτική) [14]. Es decir, una agrupación, una asociación, una comunidad compuesta por hombres.

Pero no toda asociación es «ciudad». No basta la simple *convivencia* (συζῆν). Ni tampoco la *comunidad de lugar*. Pueden unirse bajo los mismos muros Megara y Corinto, y, sin embargo, no constituirían una sola ciudad [15] Tampoco basta la simple *asociación*. Los esclavos pueden agruparse, y, sin embargo, no constituyen «ciudad», que es cosa propia de hombres libres.

Para hallar la nota que da a la asociación humana su diferencia específica y la constituye en «ciudad», distinguiéndola de los demás géneros de asociación, hay que tener en cuenta que la «ciudad» es una organización social humana, y que en cuanto tal no es una entidad estática, sino dinámica, que tiende a conseguir un fin determinado. Tenemos, por tanto, que averiguar cuál es el *fin*, que es lo que especifica el movimiento. «Tendremos que determinar primeramente con qué fin se constituye la ciudad» [16].

Aristóteles expresa el fin de la sociedad política en numerosos pasajes, aparentemente claros, pero que encierran no pocas dificultades. En primer lugar, nos dice que *el fin de la comunidad política es un bien*: «Vemos que toda ciudad es una comunidad, y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna y al bien más principal debe tender la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad política» [17]. «Puesto que todo conocimiento y toda elección desean algún bien, di-

[14] *Pol.* I 1,1252a1-10.
[15] *Pol.* III 9,1280b14.
[16] *Pol.* III 6,1278b15.
[17] *Pol.* I 1,1252a1-10.

gamos cuál es aquel a que aspira la política y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la *felicidad* y admiten que *vivir bien* y *obrar bien* es lo mismo que *ser feliz*. Pero al preguntarse qué es la felicidad, dudan, y no lo explica lo mismo el vulgo que los sabios» [18]. «El bien se deriva de la ciencia suprema, y ésta es precisamente la ciencia política..., su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias, y, por consiguiente, el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre» [19]. «El fin de la comunidad política son las buenas acciones» [20]. «La ciudad mejor es a la vez feliz y próspera. Ahora bien, es imposible que les vaya bien a los que no obran bien, y no hay obra buena, ni del individuo ni de la ciudad, fuera de la virtud y de la prudencia». «El bien supremo de la vida es necesariamente el mismo para el individuo que para los hombres reunidos y para la ciudad en general» [21].

Aristóteles hace notar que la tendencia natural intrínseca del hombre a la sociedad le lleva a agruparse con otros hombres aun sin ninguna necesidad de auxilio mutuo: «El hombre es por naturaleza un *animal político* (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), y, por lo tanto, aun sin ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia (ὀρέγονται τοῦ συζῆν). Si bien es verdad que también los une la *utilidad común* (κοινὸν συμφέρον συνάγει), en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el *fin principal*, tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente *para vivir* y constituyen la comunidad política. pues quizá en el mero vivir existe una cierta dosis de bondad, si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades» [22].

Pero Aristóteles no se da por satisfecho con que la agrupación de los hombres en sociedad se limite a satisfacer las necesidades primarias y materiales, aun cuando ésta haya sido una de las causas de la asociación. *Vivir*, simplemente, es un bien. Pero le parece demasiado poco.

Es más, rechaza por insuficientes otras finalidades que pueden mover a los hombres a constituir la asociación política;

18 *E. N.* I 4,1095a14-22.
19 *E. N.* I 2,1094b10.
20 *Pol.* III 9,1281a3.
21 *Pol.* VII 1,1323b25-30; *Pol.* VII 3,1325b30.
22 *Pol.* III 6,1278b20-30.

por ejemplo, el conseguir riquezas, el intercambio comercial, los contratos y la ayuda mutua, las alianzas militares con el fin de defenderse contra la injusticia de los enemigos, pues «entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos entre sí serían ciudadanos de una sola ciudad»[23]. Todas esas cosas son necesarias y de hecho se dan en la ciudad perfecta. Pero no basta. Solamente son medios para conseguir el fin principal[24].

La comunidad política tiene por fin *no sólo vivir* (ζῆν), sino *vivir bien* (εὐ ζῆν). «No sólo se han asociado los hombres para vivir, sino para vivir bien»[25]. Por «vivir bien» no hay que entender la abundancia de bienes materiales para llevar lo que vulgarmente se llama una «buena vida», sino la *vida conforme a la virtud*, es decir, la vida ordenada conforme a las exigencias de la virtud, principalmente de la justicia, que es la fundamental y propia de la comunidad política. En lo cual aparece una interferencia de la Etica en la Política cuyo alcance veremos en seguida.

De esta forma de vida se deriva la *felicidad*, que es cosa propia de hombres libres. «De otra suerte, podría haber ciudades de esclavos y de los demás animales; pero no las hay, porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida»[26]. «Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque, si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquellas en que los aliados son lejanos; y la ley en un convenio, y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y de otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos...» «El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es una comunidad de familias y de aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia»[27].

Notemos de paso que, lejos de absorber la *Etica* en la *Política*, como podían hacer temer los textos en que Aristóteles subordina la primera a la segunda, por el contrario, el Filósofo da a la Política un neto contenido ético, poniéndola bajo la salvaguardia de la *virtud*, que se convierte en el fin y en el ideal a que debe aspirar la ciudad.

[23] *Pol.* III 9,1280a37-39.
[24] *Pol.* III 9,1280b30-35.
[25] *Pol.* III 9,1280a30.
[26] *Pol.* III 9,1280a32.
[27] *Pol.* III 9,1281a1-5.

Con esto tenemos ya los elementos suficientes para dar una definición de la *ciudad*. Su género próximo: *Comunidad de hombres libres*, y su diferencia específica: *orientada a la finalidad de vivir bien*, es decir, de *vivir conforme a la virtud*.

Aristóteles señala además otro conjunto de condiciones para constituir la sociedad perfecta [28]. Debe tener un número suficiente de ciudadanos, ni demasiado grande ni demasiado pequeño. Debe tener un territorio, ni muy grande ni muy pequeño, pero con recursos suficientes para bastarse a sí mismo. Debe estar bien orientada, hacia los vientos del este, y bien emplazada, en la proximidad del mar. Debe tener fácil salida para los ciudadanos y difícil acceso para los enemigos. Debe tener murallas y fuerza naval suficiente para su defensa y para garantizar su comercio. Debe estar bien provista de aguas, etc. Todo esto, dice Aristóteles, aproximadamente, «pues no se ha de buscar la misma exactitud en las cosas teóricas que en las perceptibles por los sentidos» [29].

El mismo Aristóteles nos da las siguientes definiciones: «La ciudad es la comunidad de familias y de aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena» [30]. «La ciudad es una comunidad de individuos semejantes, para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor, y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios, se producen diferentes géneros de vida y de régimen político» [31]. «La ciudad es una comunidad de casa y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente» [32].

5. **El bien común y el fin de la comunidad política.**— Mientras nos mantenemos en estas expresiones generales, un poco retóricas y, por lo mismo, envueltas también en una leve atmósfera de vaguedad, ciertamente que las frases de Aristóteles suenan con un acento de grandeza. Pero si penetramos un poco más, y queremos saber en concreto qué hay que entender por ese bien propio de la ciudad, nos lo recortan por todas partes las mismas restricciones temporalistas que cercenaban las alas al bien que en la *Etica a Nicómaco* propone Aristóteles como ideal del individuo humano.

[28] *Pol.* VII 4,1325b35ss.
[29] *Pol.* VII 7,1328a20.
[30] *Pol.* III 9,1281a1.
[31] *Pol.* VII 8,1328a37ss.
[32] *Pol.* III 9,1280b34.

Por una parte, su Ontología no da cabida a un destino trascendente del hombre. Su felicidad y su perfección posible quedan recluidas en los límites de la presente vida, en la cual sólo puede aspirar, y no siempre conseguir, al bien posible al hombre en este mundo.

Por otra parte, su vasta experiencia de las constituciones y de las alteraciones políticas de las ciudades griegas le preserva de incurrir en los optimismos de su maestro. Aunque en los libros VII y VIII intenta trazar un esquema de la «ciudad perfecta» (ἀρίστη πολιτεία), en el que todavía se refleja el influjo del platonismo, no obstante Aristóteles no sueña en repúblicas ideales, sino en las que es posible constituir, contando con los múltiples obstáculos que acompañan siempre a toda obra humana.

En cuanto al *bien común* [33], a primera vista parece que Aristóteles tiene de él un concepto exacto, cuando, en expresiones como la siguiente, lo señala como norma para apreciar la legitimidad o ilegitimidad del régimen político: «Todos los regímenes que se proponen la utilidad común (κοινὸν συμφέρον) son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta; y los que sólo tienen en cuenta el bien de los gobernantes son defectuosos, y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos, y la ciudad es una comunidad de hombres libres» [34].

Sin embargo, al definir la virtud de la justicia, que es la propia de la comunidad política, pues es la que establece el orden y la armonía entre las distintas partes del conjunto social y la que expresa por excelencia el bien común, Aristóteles limita su alcance diciendo: «La justicia consiste en la igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales, y la desigualdad parece justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales» [35].

6. **Interferencias entre el ideal ético individual y el ideal político.**—En Aristóteles no existe una distinción clara entre el bien individual, que propone como fin de la Etica, y el bien común, que constituye el de la Política. Aunque en su división tripartita de las ciencias prácticas aparezcan como distintas la *Política* (bien común), la *Economía* (bien familiar) y la *Etica* (bien individual), sin embargo, al detallar en con-

[33] La expresión «bien común» no se encuentra explícitamente formulada en Aristóteles. La frase κοινὸν συμφέρον es equivalente, pero tiene más bien sentido de conveniencia y de utilidad.

[34] *Pol.* III 6,1279a15-21.

[35] *Pol.* III 9,1280a12-14.

creto la finalidad de la *Política*, su concepto sufre una interferencia con la *Etica*, y la finalidad propia del individuo viene a confundirse con la de la asociación política. Así aparece en los siguientes pasajes: «El fin (de la Política) debe identificarse con el mismo bien del hombre. Aunque este bien sea el mismo para el individuo y para la ciudad, el bien de la ciudad es seguramente una cosa más elevada y más perfecta de alcanzar y de salvaguardar; pues, en efecto, si es deseable para un individuo el alcanzarlo, ¡cuánto más hermoso y más divino será alcanzarlo los pueblos y las ciudades!» [36] «Es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo, y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen» [37]. «Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estamos de acuerdo en que es la misma. En efecto, todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa del individuo consideran también feliz a la ciudad entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna cosa la vida de un tirano declararán que la ciudad más feliz es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz al individuo por su virtud dirá que es más feliz la ciudad más virtuosa» [38].

Así, pues, aunque en unos pasajes subordine Aristóteles la Etica a la Política, como lo particular a lo común o como la parte al todo, en otros viene a subordinar la Política a la Etica, convirtiéndola en medio para lograr un fin que coincide con el de la Moral, es decir, la vida buena y virtuosa. Así, en el capítulo final de la *Etica a Nicómaco*, en que se refiere a la Política y a sus relaciones con la Etica, viene a presentar a la primera como una continuación de la segunda [39].

Aparentemente Aristóteles coincide con la tesis que hace de la Política una parte subordinada a la Moral y a sus principios generales. Pero no es así, y la actitud de Aristóteles tiene por consecuencia el no haber llegado a precisar exactamente en qué consiste el bien común y, por lo tanto, el fin de la comunidad política.

7. **Particularismo del «bien común» aristotélico.** — Aristóteles no llegó a comprender la visión cosmopolita de su discípulo Alejandro, el cual soñó con fundir a griegos y bárbaros en una sola entidad política universalista, aspiración

[36] *E. N.* I 2,1094b6-11.
[37] *Pol.* VII 15,1334a11-14.
[38] *Pol.* VII 2,1324a2-14.
[39] *E. N.* X 9,1179b5.

que su maestro consideró siempre como absurda. Si bien, por otra parte, reconoce los inconvenientes de la atomización de los pequeños Estados griegos, y, con un poco de melancolía, expresa su convicción de que, si la raza helena formara un solo Estado, sería capaz de conquistar el Universo [40].

Si identificamos el fin de la ciudad, tal como lo expresa Aristóteles, con el bien común, nos veremos precisados a recortar por todas partes el alcance de la palabra «común», para dejarlo reducido al bien de una clase social particular. La subordinación de la Política a la Etica, entendidas ambas en el sentido aristotélico, viene casi a convertirse en un medio para que en la ciudad un grupo selecto de ciudadanos privilegiados pueda lograr su perfección mediante la práctica de la virtud y de la contemplación científica, a costa de una especie de esclavitud colectiva de la mayor parte de los restantes elementos.

Aristóteles conserva el concepto organicista de la ciudad, heredado de su maestro. La ciudad, como entidad perfecta y autárquica, necesita diversos elementos para poder desempeñar toda la variedad de sus funciones. En ella debe haber: 1.º, labradores que le proporcionen alimentos; 2.º, artesanos que practiquen los oficios manuales; 3.º, braceros y mercaderes que procuren en abundancia los recursos necesarios para la vida de la ciudad y que la aprovisionen en caso de guerra; 4.º, defensores o soldados que tengan a cargo su defensa; 5.º, sacerdotes que ejerzan las funciones del culto a los dioses; 6.º, jueces y magistrados que la gobiernen y administren justicia [41].

Pero esa vida perfecta y feliz, conforme a la virtud, que Aristóteles señala como fin de la comunidad política, no la entiende más que para los *ciudadanos libres*. Y Aristóteles no concede el derecho de ciudadanía a todos los elementos que componen la ciudad. No sólo excluye a los esclavos, a los periecos, a los metecos y a las mujeres, sino también a los artesanos, a los mercaderes y a los labradores, que, según él, es preferible que sean esclavos [42]. En la categoría de ciudadanos libres entran solamente las tres clases superiores: los guerreros, los sacerdotes y los magistrados. «Ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad ni ninguna otra clase que no sea «productora» de virtud» [43]. Contrariamente a la prescripción platónica, a éstos corresponderá tener la pro-

40 *Pol.* VII 7,1327b30.
41 *Pol.* VII 8,1328b8-23; VI 4,1290b39.
42 *Pol.* III 5,1278a1; VII 10,1330a25.
43 *Pol.* VII 9,1329a20.

piedad, que no deberá ser común, aunque en la práctica deberá hacerse de ella, amistosamente, un uso común [44].

Esta interferencia del bien ético con el bien político lleva a Aristóteles a establecer en el orden político una escala jerárquica de bienes paralela a la que establece en el orden ético:

1.º *Los bienes materiales* y las *artes prácticas*, que están subordinadas a

2.º, los *bienes morales* producidos por las *virtudes prácticas*. Y éstos, a su vez, a

3.º, los *bienes intelectuales*, que se alcanzan mediante el ejercicio de la especulación y de la sabiduría [45].

La vida perfecta y feliz conforme a la virtud requiere en Aristóteles una base económica suficiente para verse libre de la preocupación del trabajo cotidiano. «La vida mejor (βìος ἄριστος), tanto para el individuo aislado como en común para las ciudades, es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas» [46]. Los esclavos son quienes deben trabajar, para que huelguen los ciudadanos libres y puedan dedicarse a la Filosofía [47]. Requiere además ocio o tiempo libre para poderlo consagrar al estudio y a la investigación de las ciencias teóricas, especialmente de las más altas [48].

Dejando aparte otras cualidades personales que Aristóteles indica en su *Etica a Nicómaco* para lograr la felicidad, lo cierto es que esas condiciones no se dan ni en los esclavos, ni en las mujeres (de las que Aristóteles tiene un concepto peyorativo), ni tampoco en los artesanos y labradores. Por lo tanto, el *vivir bien*, la perfección y la felicidad que el hombre aspira a conseguir mediante su agrupación en la comunidad política no son para todos ni están al alcance de todos. Del bien común (κοινὸν συμφέρον), que Aristóteles señala como fin propio y específico de la comunidad política, queda excluida la mayor parte de los elementos que integran la ciudad, pues en realidad sólo pueden aspirar a él los ciudadanos libres, es decir, los que poseen suficientes bienes de fortuna para no tener que sujetarse a un trabajo necesario y disponen de medios, de tiempo y de ocio para consagrarse a las actividades superiores de la virtud, que son las que corresponden al ejercicio de la contemplación intelectual.

Con lo cual tendríamos que el bien común de la ciudad, en realidad, se convierte en el bien de una clase particular,

44 *Pol.* VII 9,1329-1330a30.
45 *Pol.* VII 1,1323a-1323b.
46 *Pol.* VII 15,1334a19.
47 *Pol.* VII 1,1323b35-40.
48 *Pol.* VII 9,1328b35-40.

pues beneficia principal, si no exclusivamente, a una exigua minoría de ciudadanos; y que la última finalidad de la asociación política tendería a hacer posible la contemplación científica de unos cuantos privilegiados, que serían los únicos capaces de alcanzar ese ideal de virtud y de felicidad. A la gran mayoría de los miembros de la *polis* solamente le tocarían, como de rechazo, algunos relieves dispersos de ese bien que se propone como propio de la ciudad y como «común» para todos. Es, por lo tanto, un ideal político aristocrático y limitado, muy semejante al que aparece en la *República* de Platón.

8. **La ley.**—De la misma naturaleza que impulsa a los hombres a agruparse en sociedad brotan las normas fundamentales que deben regir la comunidad política. La vida social tiene un fundamento natural, anterior a las costumbres y a las leyes positivas.

La ley positiva tiene su fundamento en la costumbre. Por esto, aunque algunas veces llegue a ser necesario cambiarlas, sin embargo, «es malo acostumbrar a los ciudadanos a mudar las leyes», porque «la ley no tiene ninguna fuerza para ser obedecida, a no ser por la costumbre, y ésta no se forma sino con el transcurso de largo tiempo, por lo cual la facilidad para cambiar las leyes existentes por otras nuevas es debilitar el poder de la ley» [49].

El alcance de las leyes civiles es más bien negativo que positivo. Son una garantía contra la injusticia, pero de suyo carecen de poder efectivo para hacer justos y buenos a los ciudadanos [50]. Todas las leyes deben ordenarse al mayor bien de la ciudad: «La justicia de la ley debe entenderse en el sentido de igualdad. Y lo que es igualmente justo es lo que beneficia a toda la ciudad y a la comunidad de ciudadanos» [51].

Es mejor ser gobernados por leyes que por excelentes gobernantes, porque las leyes no están sujetas a las pasiones, mientras que los hombres, por muy excelentes que sean, pueden incurrir en ellas [52].

9. **La justicia.**—Es la virtud fundamental que debe presidir y regular las relaciones de la ciudad con sus miembros, y de éstos entre sí, así como la garantía del orden que debe reinar en la comunidad política.

10. **Ciudadanos y esclavos.**—Para Aristóteles la ciudad es «una asociación de hombres libres» [53]. Ciudadano es el que

49 *Pol.* II 8,1269a20.
50 *Pol.* III 5,1280b32.
51 *Pol.* III 12,1283a3.
52 *Pol.* III 15,1286a15.
53 *Pol.* III 5,1278a9-12.

«goza del poder de participar en el gobierno de la ciudad, en la administración de justicia y en la deliberación»[54]. De esta noción se deriva una limitación de los derechos de ciudadanía a una pequeña minoría de los miembros de la ciudad, quedando excluidos de ella en bloque las clases de los agricultores, artesanos y mercaderes[55]. A éstos corresponderán solamente las funciones inferiores, quedando reservadas las superiores para la clase de los que deberán ser guerreros en su juventud, magistrados y gobernantes en su edad madura, y sacerdotes en la ancianidad[56].

Además Aristóteles vuelve a restablecer el concepto arcaico de esclavitud, que el mismo Platón había ya atenuado mucho, si no rechazado, en las *Leyes*. «Es evidente que unos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es una cosa justa y conveniente»[57]. «Desde su nacimiento, unos están destinados a mandar y otros están hechos para ser mandados»[58]. Los esclavos son «instrumentos vivientes», y lo son, no por ley civil ni por derecho de conquista en la guerra, sino por su propia naturaleza. El esclavo es propiedad del señor. Está dotado de razón, pero ésta sólo debe servirle para conocer la razón de su amo. No obstante, aunque al amo le corresponde mandar y al esclavo obedecer, los señores no deben abusar de su autoridad ni tratarlos con crueldad. El mismo Aristóteles en su testamento concedió la libertad a los esclavos que había tenido a su servicio[59].

11. **La guerra.**—Es un medio violento para defender y obtener el derecho de una ciudad. Solamente puede justificarse por su finalidad. «El fin de la guerra es la paz». Pero no puede ser el ideal de ningún Estado, y de ninguna manera puede emplearse como medio para abusar de la propia fuerza oprimiendo a los demás y arrebatándoles sus bienes.

12. **Comunismo.**—Aristóteles critica severamente y rechaza con energía el comunismo de la *República* de Platón[60]. Ni los bienes materiales, ni mucho menos las mujeres, pueden ser comunes a todos. Si bien el Estado debe regular cuidadosamente la excesiva acumulación de la riqueza en manos de unos pocos privilegiados.

Aristóteles no absorbe la familia ni los individuos en el Estado, sino que reconoce a ambos derechos naturales intan-

[54] *Pol.* III 1,1275a23.
[55] *Pol.* VII 8,1328a23ss.
[56] *Pol.* VII 7,1328a-9,1327a39.
[57] *Pol.* I 5,1255a1-3.
[58] *Pol.* I 4,1254b10-15.
[59] Dióg. Laer., V 1,15.
[60] *Pol.* II 2,1261a10.

gibles, que no quedan anulados por su subordinación dentro del fin general que corresponde a la ciudad.

13. **Formas de gobierno.**—Aristóteles revela una profunda experiencia política y un amplio conocimiento de las constituciones (Πολιτεῖαι) de muchas ciudades. En el Liceo se reunió una colección de constituciones de 158 ciudades, y es evidente que un material tan rico se refleja en el tono de moderación, de madurez y sensatez que domina en la *Política*.

La mejor forma de gobierno es aquella «en que gobiernan los mejores» y «la que más eficazmente contribuya al bien de la ciudad» [61]. «Cuando hay igualdad musical entre varios flautistas, no hay razón para que aquellos que nacieron en mejores cunas reciban las mejores flautas, porque no por eso tocarán mejor» [62]. «Las buenas formas de gobierno son aquellas en que uno, unos cuantos o muchos administran con la vista puesta en el interés común. Mientras que los gobiernos con miras a los intereses particulares son viciosos, ya sean una persona, varias o muchas las que rijan los destinos públicos» [63].

Pueden reducirse a tres tipos fundamentales: 1.º *Monarquía*, o gobierno de uno solo, en la cual distingue cinco clases: una, la de los tiempos heroicos, en que el rey era a la vez general, juez y sacerdote; otra, la de los pueblos bárbaros, que es un poder hereditario, despótico y tiránico; otra, la *aesymnetía*, tiranía electiva de los antiguos griegos; otra, la monarquía espartana, que era una especie de generalato vitalicio vinculado a una familia; y otra, la monarquía absoluta, en que el rey viene a representar en la ciudad unas funciones semejantes a las del padre de familia [64]. 2.º *Aristocracia* (oligocracia), o gobierno de unos pocos. 3.º *Democracia* (policracia), o gobierno de muchos. El abuso del poder monárquico degenera en *tiranía*, que es el peor de todos. «Los unos tienen una guardia de ciudadanos. Los otros, una guardia contra los ciudadanos» [65]. El del poder aristocrático, en *oligarquía;* y el del democrático, en *demagogia*. Es lo que sucede cuando los gobernantes anteponen sus bienes particulares al bien común de la ciudad [66].

Aristóteles, por su parte, manifiesta su preferencia hacia un régimen intermedio, «entre hombres libres e iguales», apoyado en la clase media, en la cual se equilibran los extremos

61 *Pol.* III 6,1279a17-21.
62 *Pol.* III 12,1283b35.
63 *Pol.* III 7,1279a10-25.
64 *Pol.* III 7,1279a23ss; III 14,1285a30.
65 *Pol.* III 12,1285a28.
66 *Pol.* III 7,1279b5.

entre los muy ricos y los muy pobres. «El justo medio es lo mejor en muchas cosas»[67].

14. **Conclusión.**—A nuestro entender, de lo que queda expuesto parece deducirse que la identificación que hace Aristóteles del bien de la comunidad política con el bien ético que corresponde a cada individuo en particular, y sobre todo el predominio que tienen en su *polis* las clases superiores (resto de platonismo), le impiden llegar a una noción clara y precisa del bien común.

Esto es tanto más extraño cuanto que en su *Política* hallamos mencionados expresamente todos los elementos constitutivos del complejo concepto de bien común, y algunos de ellos maravillosamente definidos y desarrollados.

Encontramos el concepto de la unidad de la multitud en un orden orgánico regulado por la virtud de la justicia, que es la garantía y el fundamento de la armonía entre la diversidad de elementos integrantes de la comunidad política.

Encontramos el concepto de paz, estabilidad y seguridad (ἀσφάλεια) como consecuencia del orden, y condición indispensable para la vida tranquila y feliz de los moradores de la ciudad.

El concepto de comunidad política, con vistas no sólo a vivir ni a disfrutar de la convivencia de los semejantes, sino a *vivir bien*, con una vida holgada y suficientemente provista de los bienes necesarios (αὐτάρκεια).

El concepto de lo que es propio del individuo, de la familia y de la comunidad, que le sirve precisamente de base para distinguir específicamente la Etica, la Economía y la Política como ciencias distintas.

La afirmación de que el bien común de la ciudad y el bien propio de cada persona singular no sólo difieren entre sí cuantitativamente, como lo *poco* y lo *mucho*, sino que se distinguen *específicamente*.

La afirmación de que la legitimidad de los diversos regímenes políticos se apoya en su interés por el bien común; mientras que la ilegitimidad de las formas degeneradas de gobierno proviene fundamentalmente de anteponer el interés propio al común.

El concepto de que los distintos elementos de la comunidad política deben armonizarse y reducirse a la unidad de una orientación común mediante la dirección rectora de un gobernante, cuyas virtudes fundamentales deben ser la pru-

[67] *Pol.* IV 11,1295a35ss.

dencia (virtud intelectual), con sus tres modalidades: legislativa, deliberativa y ejecutiva, y con su coro de virtudes menores: la *gnome*, la *synesis* y la *eubulía;* y además de la justicia, virtud general, completada con la equidad, en cuya descripción brilla admirablemente el buen sentido de Aristóteles.

El concepto de una multitud, unida en el orden y en la paz, orientada a obrar bien y virtuosamente.

El concepto de que, junto con el orden y la paz, la ciudad debe procurar proveer a sus miembros de la suficiente satisfacción de sus necesidades de orden material.

El concepto de ley, apoyada, por una parte, en la naturaleza y, por otra, en las costumbres tradicionales, como garantía de la conservación del orden y como orientación racional de los miembros de la comunidad a su perfección y su felicidad.

De todos estos elementos, que se hallan expresamente en Aristóteles, puede deducirse un concepto de bien común como fin y objeto de la comunidad política, en el cual entrarían: el orden estable y seguro, salvaguardado por la justicia, fundamento de la paz interna y externa, que hace posible la vida autárquica y virtuosa, y con ello la felicidad en este mundo para todos los miembros de la comunidad política.

Pero el desarrollo y la coordinación armónica de todos esos elementos, y con ello una noción clara del bien común como objeto de la comunidad, creemos que es vano buscarlo en la *Política* de Aristóteles. Hay que esperar varios siglos a que otros pensadores desentrañen la virtualidad de esos principios a la luz de la revelación cristiana.

Platonismo y aristotelismo.—Con Aristóteles llega la Filosofía griega a su plena madurez, rayando a una altura que en muchos aspectos nunca ha sido superada. Es el tipo perfecto de filósofo e investigador, que extendió su curiosidad intelectual, con amplio espíritu enciclopédico, a todas las ramas del saber de su tiempo, dejando en ellas hondamente impresa su huella, muchas veces creadora. Aunque descuidó un poco las Matemáticas, como él mismo confiesa [68], cultivó la Lógica, la Filosofía primera, la Moral, la Política y las ciencias naturales. No contento con su labor personal, organizó el Liceo en forma de una vasta colaboración con sus discípulos, lo cual, de haber perdurado su espíritu dentro de su escuela, habría significado para la ciencia un avance de muchos siglos [69].

68 *Met.* XII 8,1073b10.

69 «Persecutus est Aristoteles animantium omnium ortus, victus, figuras. Theophrastus autem stirpium naturas, omniumque rerum, quae e terra gignerentur causas atque rationes; qua ex cognitione facilior facta est in-

Platón y Aristóteles, o quizá más exactamente el platonismo y el aristotelismo, marcan dos actitudes filosóficas netamente distintas, cuyo influjo profundísimo se prolonga a lo largo de toda la historia del pensamiento, hasta nuestros mismos días.

Si se acepta la interpretación de Jaeger, en el sentido de una evolución personal del mismo Aristóteles, su punto de partida habría sido el platonismo, íntegramente compartido hasta su salida de la Academia, después de lo cual se inicia su separación progresiva de las posiciones platónicas, hasta llegar a la formación de un sistema propio.

Si se prefiere la interpretación de Zürcher, la evolución no habría sido personal de Aristóteles, que siempre habría permanecido platónico, sino de su escuela a partir de Teofrasto, derivando cada vez más, bajo el influjo pitagórico, hasta llegar al empirismo y al materialismo.

Pero más que la contraposición personal entre Platón y Aristóteles importa la comparación entre los dos poderosos movimientos filosóficos por ellos encabezados. Sin Sócrates quizá no habría habido Platón. Pero sin Platón ciertamente que no habría habido Aristóteles. Platonismo y aristotelismo son el resultado de dos espíritus y de dos actitudes completamente distintas ante los problemas de la realidad. Y, aunque en algunos casos se complementan sus mutuas deficiencias, todos los intentos de armonizarlos, fundiendo sus elementos en síntesis más o menos eclécticas, han dado por resultado confusiones y problemas insolubles, de los que tenemos abundantes ejemplos en el neoplatonismo ateniense y en toda la filosofía árabe, que es su heredera directa.

El aristotelismo arranca de los mismos problemas planteados y no resueltos, tal como los dejó el platonismo. Pero no significa una actitud de conciliación y compromiso, sino una superación, que prolonga las líneas de los principios platónicos, dándoles un sentido más realista y haciéndolos llegar a la plenitud de su alcance. Los neoplatónicos atenienses entendieron el aristotelismo como si fuera una preparación para el platonismo. Tomaron de Aristóteles principalmente su Lógica, multiplicando los comentarios a los distintos tratados de lo que ellos denominaron el «Organo», y organizaron sus cursos comenzando por el estudio de Aristóteles, para llegar después a culminar en el de Platón.

vestigatio rerum occultissimarum; ab Aristotele principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta» (CICERÓN, *De finibus* V 4,10).

La verdad es lo contrario. El nobilísimo esfuerzo desplegado por Platón frente a los grandes problemas de la Filosofía quedó invalidado en la mayor parte de los casos por la adopción de un método equivocado, a pesar de que muchos de sus principios eran verdaderos y fecundos. Pero este esfuerzo es continuado por Aristóteles, el cual adopta un método completamente distinto, basado en la misma realidad, y esto le permite hacer llegar los principios establecidos por el mismo Platón a resultados insospechados por su maestro. Para verlo basta hacer una breve recapitulación de ambas actitudes ante los mismos problemas.

Problema de la ciencia.—Platón aspira a un saber fijo, estable y cierto. Pero en lugar de buscar los objetos de la ciencia en el orden físico, ontológico, de lo real concreto, imagina un trasmundo de realidades trascendentes, producto de la atribución de existencia ontológica a los conceptos socráticos. Puede decirse que Platón es el primer representante del matematismo exagerado, que después tendrá fervientes seguidores en Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Admirando la «trama férrea y diamantina de los raciocinios matemáticos», a la manera de los pitagóricos, Platón quiere lograr en todas las ramas de la ciencia el mismo grado de necesidad y de certeza que en las Matemáticas. Para ello se desvía del camino trazado por su maestro Sócrates y utilizado por él mismo en sus primeros diálogos, sustituyendo la Dialéctica ascendente por un método, si no plenamente deductivo, por lo menos descendente. La construcción del platonismo no es de abajo arriba, sino de arriba abajo. La convicción de la existencia de un mundo de supuestas realidades trascendentes y absolutas le sirven para apoyar en esa hipótesis su Ontología, su Teología, su Física y hasta su Política. Así, la desvalorización de la experiencia sensible, con la consecuencia de la exageración del método puramente racional, combinado con procedimientos sentimentales y volitivos, conducen a Platón al idealismo, frustrando radicalmente su anhelo de llegar a la verdadera realidad.

El concepto aristotélico de ciencia, y, por lo tanto, su método, sigue un orden inverso. No procede de arriba abajo, sino de abajo arriba. Aristóteles retorna al método socrático en su verdadero sentido ascendente, partiendo de la realidad de los individuos sustanciales, concretos, múltiples, móviles y contingentes del mundo físico, para construir sobre ellos las ciencias en el orden lógico, y también para llegar eficazmente a la única realidad trascendente en el orden ontológico, que es Dios. La revalorización de la experiencia sensi-

ble, como punto de partida de todo conocimiento y de toda ciencia, combinada con una firme confianza en el poder universalizador de la razón, son los fundamentos del realismo aristotélico.

Los caminos platónicos son más brillantes, más sugestivos y aparentemente más prometedores. Los caminos aristotélicos son más humildes, menos espectaculares, pero más eficaces y más fecundos, porque están basados en la realidad misma de las cosas.

Problema del ser.—Platón establece como postulado fundamental la existencia ontológica de un mundo trascendente, hiperuranio, de Ideas en las cuales se concentra propiamente toda la realidad. Los seres del mundo físico, sujetos al movimiento y a la generación, más bien no son que son.

Aristóteles niega la realidad ontológica del mundo platónico de las Ideas. Solamente existen las sustancias individuas particulares y concretas. Las sustancias del mundo físico tienen verdadera realidad ontológica, y por encima del mundo físico solamente existe una sustancia trascendente ontológica, que es Dios, el cual ocupa por sí solo el lugar que Platón atribuía a su mundo de Ideas. Los universales no tienen realidad ontológica, sino lógica, como productos de la actividad abstractiva del entendimiento humano.

Problema del conocimiento.—Platón desconfía de los sentidos. Pero tampoco confía plenamente en la razón, y para suplir sus deficiencias acude al mito de la *anámnesis* y a la dialéctica del amor. Trata de llegar al conocimiento de las pretendidas realidades de su mundo ideal no sólo por medios racionales, sino también, y con preferencia, por caminos extrarracionales, sentimentales y volitivos.

Aristóteles confía plenamente en el testimonio de los sentidos, considerándolos como fuentes de conocimiento verdadero y cierto dentro de su propio campo y acerca de su propio objeto, que son las cualidades sensibles de las sustancias particulares del mundo físico. Y a la vez confía plenamente en la inteligencia, que, partiendo de los datos suministrados por los sentidos, fuentes de todo nuestro conocimiento, puede elaborar conceptos universales en el orden lógico, dotados de la suficiente estabilidad y necesidad para constituir objetos de ciencia. Y mediante esta labor combinada de sentidos e inteligencia es posible llegar al conocimiento de la realidad trascendente divina sin necesidad de acudir a procedimientos extrarracionales.

A Platón le interesa sobre todo el conocimiento de las

sustancias trascendentes de su mundo ideal, y menosprecia la investigación sobre el mundo de las sustancias físicas y sensibles. «No puede darse conocimiento firme sobre lo que carece de firmeza». «Sobre esas cosas no puede darse ni entendimiento ni ciencia». «Entreteniéndose largamente con los cuatro elementos, pasando arriba y abajo del uno al otro, apenas se llega a la ciencia». «El cultivo de las artes mecánicas estropea el cuerpo y embota y envilece las almas». Por esta razón, en Platón no hay propiamente una ciencia física. La Física del *Timeo* es esencialmente apriorística, si es que no hay que darle un sentido poco irónico, como el que tiene en el poema de Parménides.

Por el contrario, Aristóteles, a pesar de la deficiencia de medios de investigación de que en el siglo IV antes de Jesucristo se podía disponer, se preocupó vivamente de las sustancias del mundo físico. Es notable la apología que hace del estudio de la naturaleza en su tratado *De partibus animalium*, donde tiene esta hermosa afirmación: «En cada parcela de la naturaleza hay siempre alguna maravilla» (I 5,645a36).

Problema del alma.—La psicología platónica carece de todo valor científico, pues está basada esencialmente en el mito de la preexistencia de las almas. El alma, caída de su estado feliz, está como encadenada al cuerpo, con una unión accidental, violenta y antinatural.

Aristóteles, por el contrario, investiga sobre el alma fijándose en sus actos, de los cuales deduce su naturaleza y sus propiedades. No considera el alma como una cosa extraña al cuerpo, sino como su principio vital, unida a él naturalmente como forma a su materia, de una manera sustancial, constituyendo un compuesto único y natural, que es el individuo humano.

Problema moral.—En el problema moral su creencia en el mundo trascendente de las Ideas y su convicción de la inmortalidad del alma dan al platonismo una aparente elevación, de que carecerá la moral aristotélica. Platón aspira a la contemplación directa del mundo de las Ideas, después de esta vida, para lo cual es necesario purificar el alma de todo contacto con lo sensible y material para librarla de la rueda de las transmigraciones. Su norma de conducta no es Dios, el cual es inferior a las Ideas, sino estas realidades subsistentes, que, aunque sean por sí mismas inaccesibles al hombre, a lo menos pueden ser contempladas por el alma una vez desprendida de su cuerpo. Aristóteles suprime la realidad ontológica de las Ideas, y con ello la norma platónica de la moral. Pero, por desgracia, si no

niega, por lo menos pone en duda la inmortalidad del alma. Además considera el bien de Dios como propio y exclusivo suyo e inaccesible al hombre, por lo cual se resigna a conseguir la perfección relativa de éste, en cuanto es posible lograrla en la presente vida. Pero, no obstante estas deficiencias, la sistematización aristotélica de la Moral está muy por encima de todos los sentimentalismos de su maestro, y marca un avance mucho más positivo hacia la verdadera solución.

BIBLIOGRAFIA

A) *Ediciones:*

Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica, 5 vols. (Berlín, Reimer, 1831-1870):
- I-II. *Aristoteles graece* (Imm. Bekker, 1831).
- III. *Aristoteles latine* (varios traductores, 1831).
- IV. *Scholia in Aristotelem* (C. A. Brandiss, 1836).
- V. *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, V. Rose, Scholiorum in Aristotelem, Supplementum, H. Usener. Index aristotelicum, H. Bonitz (1870, [2]1955).

Esta edición ha sido adoptada para ajustar a ella las citas de Aristóteles, indicando, respectivamente, el libro, la página, la columna y la línea.

Aristotelis opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo, 5 vols. (París, Firmin Didot, 1848-1874, 1883-1889).

Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana (Leipzig, Teubner, 1868ss).

The Loeb classical Library (Londres, Heiemann-Cambridge, Mass. Harvard U. P.). Griego y versión inglesa.

Aristotelis opera omnia, editio stereotipa, 9 vols. (Leipzig, Tauchnitz, 1831-1832, [3]1867).

Collection des Universités de France (Association Guillaume Budé, París). Griego y versión francesa.

The Works of Aristotle, dirigida por J. A. Smith y W. D. Ross, edición crítica y versión inglesa (Oxford 1928-1958).

Versiones españolas:

Obras de Aristóteles, trad. por Patricio de Azcárate (Madrid, Biblioteca filosófica), 5 vols. (reproducida en la Colección Austral, Espasa-Calpe).

Clásicos políticos (Madrid 1948ss), texto y versión de la *Política* (J. Marías), *Retórica* (A. Tovar), Constitución de Atenas (A. Tovar).

Nueva Biblioteca Filosófica (Madrid, Espasa-Calpe).

SAMARANCH, FRANCISCO DE P., *Aristóteles. Obras.* Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas (Madrid, Aguilar, 1964).

Metafísica de Aristóteles, edic. bilingüe por V. GARCÍA YEBRA, 2 vols. (Madrid, Gredos 1970).

B) *Fragmentos:*

HEITZ, EM., *Die verlorenen Schriften des Aristoteles* (Leipzig 1865).

— *Fragmenta Aristotelis* (Didot, París 1886, *Aristotelis Opera* t.4).

ROSE, V., *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig 1863).

— *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate* (Berlín 1854).

— *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta* (Teubner, Leipzig 1886).

WALZER, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta in usum scholarum* (Firenze 1934).

WILPERT, P., *Reste Verlorener Aristoteleschriften bei Alexander von Aphrodisias:* Hermes (1940) 369-396.

C) *Listas de obras del Corpus aristotelicum:*

HEITZ, EM., *De indicibus librorum Aristotelis eorumque auctoritate* (París, Didot, t.4,1ss).
MORAUX, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain 1951).

D) *Léxicos:*

RUIZ, P. FRANCISCO: *Index locupletissimus duobus tomis digestus in Aristotelis Stagiritae Opera* (Salamanca 1540).
BONITZ, H., *Index aristotelicus* (Berlín 1870, 1955).
KAPPES, M., *Aristotelis Lexikon* (Paderborn 1894).
TROY WILSON ORGAN, *An Index to Aristotle* (1946).

E) *Estudios:*

ABBAGNANO, N., *La nozione d'infinito secondo Aristotele* (Lanciano, Carabba, 1933).
ALFARIC, P., *Aristote* (París 1905).
ALLAN, D. J., *The Philosophy of Aristotle* (Oxford 1952).
ANQUIN, NIMIO DE, *Las dos concepciones del ente en Aristóteles:* Ortodoxia 1 (Bs. Aires 1942) 38-69.
— *La protoética aristotélica según W. Jaeger:* Ortodoxia 15 (1947) 5-24.
ANTWEILER, A., *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles* (Bonn, Hanstein, 1936).
APELT, O., *Zur Metaphysik des Aristoteles* (Leipzig 1891).
ARNIM, H. VON, *Die drei aristotelischen Ethiken* (Viena 1925).
— *Eudemische Ethik und Metaphysik* (Viena 1928).
— *Nochmals die Aristotelischen Ethiken* (Viena 1929).
— *Der neuerte Versuch die Magna Moralia als unecht zu erweisen* (Viena 1929).
— *Die Enstehung der Gotteslehre des Aristoteles* (Viena 1931).
— *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik* (Viena 1924).
AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (París, Press. Univer., 1962).
BADAREU, *L'individuel chez Aristote* (París, Boivin, 1936).
BARBADO, M., O. P., *Localización de las facultades sensitivas según los antiguos:* Ciencia Tomista (1920) 5-16.
BARKER, E., *The political Thougt of Plato and Aristotle* (Londres 1906, Nueva York 1908).
— *Aristotle:* Enc. Britannica, 14 ed.
BARTHÉLEMY ST. HILLAIRE, J., *La Métaphysique d'Aristote* (París 1870).
BEARE, J., *Greek Theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle* (Oxford 1906).
BERNARD, R., *La critique aristotélicienne de l'intelligence:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. 11 (1922) 217-246.
BIDEZ, J., *Un singulier naufrage littéraire. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu* (Bruselas 1943).
BIGNANI, E., *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi* (Firenze 1932).
BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze 1936), 2 vols.
BONITZ, H., *Aristotelischen Studien* (1866).
BOURGEY, L., *Observation et expérience chez Aristote* (1955).
BOVER, J. M., S. I., *El concepto de belleza en la Poética de Aristóteles:* Razón y Fe 29 (1911) 459-469.

Brentano, F. C., *Aristoteles Lehre von Ursprung des menschlichen Geistes* (Leipzig 1911).
— *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Leipzig 1911).
— *Aristóteles*. Tr. Moisés Sánchez Barrado (Barcelona, Labor, 1930, ²1943).
Bousset, M., *Sur la théologie d'Aristote. Monothéisme ou Polythéisme*: Revue Thomiste (1938) 798ss.
Bremond, A., *Le dilèmme aristotélicien*: Arch. de Philos. X 3 (1933).
Brocker, W., *Aristoteles* (Frankfurt 1935).
Burnet, J., *The Ethics of Aristotle* (Londres 1900).
— *Aristotle* (Londres 1924).
Bywater, I., *Aristotle on the Art of Poetry* (Oxford 1909).
Calogero, G., *I Fondamenti della Logica aristotelica* (Firenze, Le Monnier, 1927).
Cantin, St., *L'intelligence selon Aristote* (Laval, Théol. et Philos. 4 [1948] 252-288).
Carlini, A., *Studi aristotelici. La Metafisica* (Bari, Laterza, 1928).
Carteron, H., *La notion de force dans le système d'Aristote* (París 1924).
Case, T., *Aristotle*: Encyclopaedia Britannica (Cambridge ¹¹1910).
— *The developpment of Aristotle*: Mind 34 (1925) 80-86.
Cassirer, H., *Aristoteles' Schrift von der Seele* (Tubinga 1932).
Cencillo, Luis, S. I., *Funciones del concepto de «materia» en el Corpus aristotelicum*: Revista de Filosofía 15 (Madrid 1956) 57 p.209-226.
— *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum* (Madrid, C. S. I. C., Inst. «Luis Vives», 1958).
Colli, G., *Aristotele. Organon*. Introd. y traducción (Torino, G. Einaudi, 1955).
Cooper, L., *Aristotle, Galileo and the tower of Pisa* (Ithaca 1935).
Corte, M. de, *La définition aristotélicienne de l'âme*: Revue Thomiste 45 (1939) 460-508.
— *La causalité du premier Moteur dans la philosophie aristotélicienne*: Revue d'Histoire de la Philosophie (1931) 105-146.
— *Aristote et Plotin* (París, Desclée, 1935).
— *Glose sur un passage du «De anima» I 4,429b10-22*: Revue Néosc. de Philosophie (1932) 239-247.
— *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (París, Vrin, 1934).
— *Notes exégétiques sur la théorie du «sensus communis»*: Revue Néoscolastique (Louvain 1932) 187-214.
Covotti, A., *Da Aristotele ai Bizantini* (Nápoles, Rondinella, 1935).
Croissant, J., *Aristote et les mystères* (Lieja 1932).
Cubells, F., *El acto energético en Aristóteles*: Anales del Seminario de Valencia 1 (1961).
Cherniss, H., *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore 1935).
— *Aristotle's criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1944).
Chevalier, J., *La notion de nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (París, Alcan, 1915).
Claghorn, G. S., *Aristotle's criticism of Plato's «Timaeus»* (La Haya 1954).
D'Arcy, W. T., *On Aristotle as a Biologist* (Oxford 1912).
Dal Sasso, G., *La Metafisica di Aristotele* (Padua 1944).
Davidson, T., *Aristotle and ancient education ideals* (Londres 1892).
Defourny, M., *Aristote et l'éducation*: Annales de l'Institut Sup. de Philos. (Lovaina 1920) 1-176.
— *Aristote. Théorie économique et politique sociale*: Annales do l'Inst. Sup. de Philos. (Lovaina 1914) 1-34.
— *Aristote et l'évolution sociale*: Ann. de l'Inst. Sup. de Philos. (Lovaina 1924) 529-696.

DEFOURNY, M., *Aristote. Études sur la Politique* (París 1932).
DUBOIS, J., *Trois interprétations classiques de la définition arist. du temps*: Rev. Thomiste (1961) 399-429.
DUHEM, P., *Le système du monde* vol.1 (París 1913).
DÜRING, I., *Aristotles «De partibus animalium», critical and literary comentaries* (Göteborg 1943).
— *Aristotle's Protrepticus, an attempt at reconstruction* (Estocolmo 1961).
ELORDUY, E., S. I., *Sobre la vida de Aristóteles, según Ammonio*: Pensamiento 9 (1953) 79-95.
— *Los «Magna Moralia» de Aristóteles*: Emerita 7 (1940) 6-70.
— *Aristóteles en la cultura occidental*: Revista Nacional de Educación 11 (1943) 49-70.
— *La evolución de la psicología de Aristóteles según F. Nuyens*: Pensamiento 6 (1950) 465-494.
— *El nuevo Aristóteles de J. Zürcher*: Pensamiento 8 (1952) 325-356.
ENRIQUES, F., *Zur Geschichte der Logik. Grundlage und Aufbau der Wissensschaft im Urteil der mathematischen Denker* (Leipzig-Berlín, Teubner 1931).
EUCKEN, R., *Die Methode der aristotelischen Forschung* (Berlín, Weidmann, 1872).
— *Eine Einführung in Aristoteles* (Munich 1889).
FARRÉ, L., *Fundamentos para una Metafísica de los valores en Aristóteles*: Actas del Congreso internacional de Barcelona t.2 (Madrid 1949) 753-754.
FESTUGIÈRE, A. J., *Notes aristotéliciennes*: I. *Les méthodes de la définition de l'âme*. II. *Théorie du Premier Moteur*: Revue des Sc. Phil. et Théol. 20 (1931) 83-94.
— *Aristote*: Le Plaisir (París, Vrin, 1946).
— *Le temps et l'âme selon Aristote*: Rev. des Sc. Phil. et Théol. (1934) 5-28.
FILKUKA, L., *Die metaphysischen Grundlagen in Ethik Aristoteles* (Praga 1903).
FOLEY, LEO A., *The persistence of aristoteleian Physical Method*: The New Scholasticism 24 (1953) n.2 p.160-175.
FOUILLÉE, A. J. E., *Aristóteles y su polémica contra Platón*. Tr. Manuel Granell (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1948).
FRITZ, K. VON, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*: Archiv für Gesch. der Philos., Bd.40 heft 3 p.449-496 (Berlín 1931).
GADAMER, H. G., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschitliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*: Hermes 63 (1928) 138.164.
GAUTHIER, R.-A., *La Morale d'Aristote* (París, P. U. F., 1958).
GAUTHIER, R.-A., y JOLIF, J.-Y., *L'Éthique à Nicomaque* (Lovaina 1958). Trad. y comentario, 3 vols.
GENTILE, M., *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele* (Pisa 1930).
GEYSER, J., *Die Erkentnistheorie des Aristoteles* (Münster 1917).
GERCKE, A., *Aristoteles*, en R. E. Pauly-Wissowa (Stuttgart 1896).
GERLAND, A., *Aristoteles und die Mathematik* (Marburg 1899).
GIACON, C., *Il divenire in Aristotele* (Padova, Cedam, 1947).
GILLET, M., *Du fondament intellectuel de la morale d'après Aristote* (Friburgo 1905, París 1928).
GOEDECKEMEYER, A., *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie* (1912).
— *Aristoteles* (1922).
GOLCKE, P., *Die Enstehung der aristotelischen Logik* (Berlín 1936).
GÓMEZ-NOGALES, S., S. I., *Horizonte de la metafísica aristotélica* (Madrid, Fax, 1955).
GRABMANN, M., *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poietikós* (Munich 1936).
GROTE, G., *Aristotle* (Londres 1872, [3]1883).

HAMELIN, O., *La Morale d'Aristote*: R. N. N. (1923) 497-507.
— *Le système d'Aristote*. Publicado por L. Robin (París, Alcan, 1920, [2]1931).
— *El sistema de Aristóteles*. Tr. de Adolfo E. Jascalevich (Bs. Aires, Ed. Estuario, 1946).
HAYEN, A., *La théorie du bien naturel d'après Aristote*: R. N. P. (1937) 5-43.
HEATH, T. L., *Mathematics in Aristotle* (Oxford 1949).
HEIBERG, J. S., *Mathematisches zu Aristoteles* (Leipzig 1904).
HOWALD, E., *Die Schriftenverzeichnisse des Aristoteles und Theophrast*: Hermes (1920) 204ss.
IVANKA, A. DE, *Sur la composition du «De anima» d'Aristote*: Rev. de Phil. de Louvain (1930) 75-83.
— *Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers «Aristoteles»*: Scholastik (1932) 1-29.
JAEGER, W., *Studien zur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlín, Weidmann, 1912).
— *Das Pneuma in Likeion*: Hermes (1913) 29-74.
— *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, Weidmann, 1923).
— *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. de J. Gaos (México, FCE, 1947).
JOHNSON, E. H., *The argument of Aristotle's Metaphysics* (Nueva York 1906).
JOLIVET, R., *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours* (París, Beauchesne, 1929).
— *Aristote et la notion de création*: Rev. Sc. Phil. et Théologiques (1930) 5-50.209-215.
KAFKA, G., *Aristoteles* (Munich 1922).
KURFERS, *Zur Geschichte der Erklärung des Aristoteles Lehre vom sogennanten nous poietikós und pathetikós*.
LAGRANGE, J. M., O. P., *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote d'après un livre récent*: Revue Thomiste (1926) 285-329.
LALO, C., *Aristote* (París 1923).
LAZZATI, G., *L'Aristotele perduto e gli scritori cristiani* (Milano, Vita e Pensiero, 1938).
LE BLOND, J. M., *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne* (París, Vrin, 1939).
— *La définition chez Aristote*: Gregorianum (Roma 1939) 351-380.
LACHANCE, L., *L'état païen d'Aristote*: Angelicum (1937) 323-344.
LEFÈVRE, CH., *Du platonisme à l'aristotélisme*: Rev. Phil. 59 (Louvain 1961) 197-248.
LEWES, G. H., *Aristotle. A chapter from the history of science* (Londres 1864).
LONES, T. E., *Aristotle's researches in natural science* (Londres 1912).
MAGER, A., *Der nous pathetikós bei Aristoteles und Thomas von Aquin*: Rev. Néosc. de Philos. (Louvain 1934) 263-274.
MAIER, H., *Die syllogistik des Aristoteles* (Tubinga 1896-1900), 3 vols.
MANQUAT, M., *Aristote naturaliste* (París, Vrin, 1932).
MANSION, A., *Aristote et les Mathématiques*: Rev. Néosc. de Philos. (Lovaina 1903).
— *Sur le correspondence du logique et du réel*: Rev. Néosc. de Philos 35 (Lovaina 1932) 305-340.
— *La génèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*: Rev. Néosc. de Philos. 30 (Lovaina 1927) 307-341; (1928) 423-466.
— *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*: Rev. Néosc. de Philos. 33 (Lovaina 1931) 80-107.216-236.360-380.
— *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*: Annales de l'Institut Sup. de Phil. (Lovaina 1912) 472-567.

MANSION, A., *La Physique aristotélicienne et la Philosophie:* Rev. Néosc. de Philos. 39 (Lovaina 1936) 7-36.
— *Introduction à la Physique aristotélicienne* (Lovaina ²1945).
MANSION, SUZANNE, *La première doctrine de la substance. La substance selon Aristote:* Rev. Néosc. de Philos. (Lovaina 1948) 349-369.
— *Le jugement d'existence chez Aristote* (Lovaina 1946).
MARCHESI, A., *Il principio di non-contraddizione in Aristotele e Kant e la funzione del «tempo»:* Riv. Fil. Neosc. 52 (Milán 1960) 413-430.
MARÍAS, J., *Sobre la Política de Aristóteles:* Rev. de Estudios Políticos 35 (Madrid 1951) 63-73.
MARIOTTI, S., *La «quinta essencia» nell'Aristotele perduto e nella Academia:* Riv. de Filos. e d'istruz. class. (1940) 179-189.
MAURICE DENIS, N., *L'être en puissance selon Aristote* (París 1922).
MERLAN, PH., *Studies in Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden 1960).
MIANO, A., *Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti* (Nápoles 1900).
MICELI, R., *Aristotele* (Roma 1927).
MILHAUD, G., *Aristote et les Mathématiques:* Études (París 1906).
MILLER, J., *The structure of aristotelian Logic* (Londres 1938).
MOREAU, J., *L'âme du monde de Platon aux stoïciens* (París, Le Belles Lettres, 1939).
— *Aristote et son école:* Coll. «Les grands penseurs» (París, P. U. F., 1962).
MUGNIER, R., *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne* (París, Vrin, 1930).
— *De l'idée de hiérarchie dans le système d'Aristote:* Arch. de Philos. IX 3 (1932) 75-93.
MURE, G. R. G., *Aristotle* (Nueva York, Benn, 1932).
NEWMANN, W. L., *The Politics of Aristotle:* I-II, 1887; III-IV, 1902.
NOBLE, H., *Le fondement intellectuel de la morale aristotélicienne:* Revue Thomiste (1905) 700-708.
NUYENS, F. J. CH., *L'évolution de la Psychologie d'Aristote* (Lovaina 1948).
OGGIONI, E., *La Filosofia prima di Aristotele* (Milano ,Vita e Pensiero, 1939).
OLLÉ-LAPRUNNE, L., *La Morale d'Aristote* (París 1881).
OWENS, J., *The doctrine of Being in the Aristot. Metaphysic.* (Toronto 1951).
PAULER, AKÓS VON, *Aristóteles* (Paderborn 1933).
PAULUS, J., *La théorie du premier Moteur chez Aristote :* Revue de Philos. (París 1933) 259-294.
PHILIPPE, M.-D., O. P., *Abstraction, addition, séparation cher Aristote:* Rev. Thomiste 48 (1948) 461-479.
— *Imitation à la philosophie d'Aristote* (París, La Colombe, 1956).
PIAT, C., *Aristote* (París, Alcan, ²1912).
— *L'âme et ses facultés d'après Aristote:* Rev. Néosc. de Philos. (1907) 153-172.
PLANELLA GUILLÉ, J., *Los sistemas de Platón y de Aristóteles* (Barcelona, Ed. Iberia, 1947).
PORTELLI, AUG., O. F. M., *Platonica penetratio in Aristotelis doctrinam. De intellectu agenti* (Perugia 1949).
POUCHET, G., *La biologie aristotélicienne* (París 1885).
QUILES, I., *Aristóteles. Vida, escritos, doctrina* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1944, 1947).
RAVAISSON, F., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (París 1837-1846, 1913).
REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (Vita e Pensiero, Milán 1961).
REGIS, L. M., *L'opinion selon Aristote* (Ottawa, Inst. d'Études Médiévales; París, Vrin, 1935).

RIONDATO, E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele* (Padova 1961).
RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis l'origine jusqu'à Théophraste* (París, Alcan, 1906).
ROBIN, L., *La pensée hellénique des origines à Épicure* (París, Presses Univ. de France, 1942).
— *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (París, Alcan, 1908).
— *Aristote* (París, Presses Univ. de France, 1944).
— *La pensée hellénique* (París 1942).
— *Notes sur la notion d'individu chez Aristote:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. (1931) 472-475.
ROLAND-GOSSELIN, M. D., O. P., *Aristote* (París 1928, 1932).
— *De l'induction chez Aristote:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. (1912) 236-252.661-675.
— *Les méthodes de la définition d'aprés Aristote:* R. Sc. Phil. et Théol. 6 (1912) 231-252.661-675.
ROLFES, E., *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung* (Leipzig 1923).
ROSMINI, A., *Aristotele esposto ed esaminato* (Torino 1857).
ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics* (Oxford 1924), 2 vols.
— *Aristotle* (Londres, Methuen, 1923, [5]1949).
— *Aristotle's Physics* (Oxford 1936).
ROSTAGNI, A., *La poetica di Aristotele* (Torino 1927).
ROTTA, P., *Il platonismo in Aristotele* (Varallo, Lesia, 1921).
— *Aristotele* (Brescia, La Scuola, [2]1945).
SAITTA, G., *Aristotele. Dell'Anima, passi tradotti e commentati* (Bolonia 1937).
SALZI, P., *La génèse de la sensation dans les rapports avec la théorie de la connaissance chez Protagoras, Platon et Aristote* (París, Alcan, 1934).
SANDOZ, A., *Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote:* Revue de Philosophie (París 1934) 46-72.156-175.271-282; (1937) 104-122. 210-231.
SANTAYANA, J., *The secret of Aristotle:* Dialogues in Limbo (Nueva York 1925) p.173-193.
SCHACHER, J., *Studien zu den Ethiken des Corpus aristotelicum* (Paderborn 1940).
SCHILLING, K., *Das Ethos des mesotes* (Tubinga 1930).
— *Aristoteles' Gedanke der Philosophie* (1928).
SCHOLZ, H., *Geschichte der Logik* (Berlín 1931).
SCHUPPE, W., *Die aristotelischen Kategorien* (Berlín 1917).
SESMAT, A., *L'Univers d'Aristote:* Rev. de Philosophie (París 1938) 286-309.
— *La théorie aristotélicienne du lieu:* Rev. de Philos. (1938) 477ss.
— *La théorie aristotélicienne du mouvement local:* Rev. de Philos. (1939)1-23.
SIEBECK, H., *Aristoteles* (Stuttgart 1899, 1910).
— *Aristóteles* (Revista de Occidente, Madrid 1930).
SIMON, IVES, *Positions aristotéliciennes concernant le problème de l'activité des sens:* Rev. de Philos. (1933) 229-258.
SIWEK, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote* (París, Alcan, 1930)
SOLERI, G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele* (Turín 1952).
SOLMSEN, F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Berlín, Weidmann, 1929, 1936).
SPICER, E. E., *Aristotle's conception of the Soul* (Londres 1934).
SPENGEL, L., *Aristotelische Studien* (Munich, 1864-1868), 4 vols.
STAHR, A., *Aristotelica* (Halle 1830).
STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Leipzig 1924, 1933).
STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford 1892).

STOCKS, J. L., *Aristotelianism* (Nueva York 1925).
— *El aristotelismo y su influencia*. Tr. de González Ríos (Buenos Aires, Nova, 1947).
STUDNICZSKA, *Das Bildniss des Aristoteles* (Leipzig 1908).
TANNERY, P., *Recherches sur l'histoire de la Astronomie ancienne* (París 1893).
TAYLOR, A. E., *Aristotle* (Londres, Nelson, 1919, 1943).
THEILER, W., *Die grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles*: Hermes (1934).
THOMPSON, D. W., *On Aristotle as a biologist* (Oxford 1913).
THURST, A., *Études sur Aristote* (París 1860).
TONQUÉDEC, J., *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et St. Thomas* (París, Vrin, 1950).
TRENDELENBURG, FR. A., *Geschichte der Kategorienlehre* (Berlín 1846).
— *Aristotelis De Anima libri tres* (Berlín 1877, Graz 1957).
— *Elementa Logices aristoteleae* (Berlín, Weber, [9]1892).
URMENETA, F. DE, *Introducción a la Metafísica de Aristóteles*. Trad. y comentario (Barcelona 1950).
VERBEKE, G., *Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?*: Rev. de Phil. de Louvain (1946) 205-236.
— *Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote*: R. Phil. Louvain 59 (1961) 405-430.
WALZER, R., *Magna Moralia und die aristotelische Ethik* (Berlín 1929).
WALLACE, E., *Outlines of the Philosophy of Aristotle* (Cambridge 1898).
WATTINO, G., *Il concetto di «fare» in Aristotele* (Turín 1961).
WEIL, R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»* (París, C. Klincksieck, 1960).
WEISS, H., *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (Basel 1942).
WERNER, CH., *Aristote et l'idéalisme platonicien* (París, Alcan, 1910).
— *La finalité d'après Aristote*: RTP (1931) 5-16.
WILSON, J. C., *Aristotelian Studies* (Oxford 1912).
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Aristoteles und Athen* (Berlín 1893).
WILLMANN, O., *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker* (Berlín 1909).
WITTMANN, M., *Die Ethik des Aristoteles* (Ratisbona 1920).
WUNDERLE, G., *Die Lehre des Aristoteles von der Zeit* (Fulda 1908).
WUNDT, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Stuttgart 1953).
ZEA, I., *La Filosofía en Aristóteles*: Tierra Nueva 1 (México 1940) n.6.
ZELLER, ED., *Aristoteles und die alten peripatetiker* (Berlín [4]1921).
ZUCCANTE, G., *Aristotele e la morale* (Firenze 1926).
ZUBIRI, X., *La idea de Filosofía en Aristóteles*: en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) 127-138.
ZÜRCHER, J., *Aristoteles Werke und Geist* (Paderborn, Schöning, 1952).

PARTE V

El helenismo

CAPITULO XXIX

Significado e importancia del helenismo

1. **La sucesión de Alejandro. Luchas entre diadocos y epígonos.**—Después de la muerte de Aristóteles, la Filosofía se orienta por nuevos derroteros. A ello contribuyeron poderosamente las nuevas condiciones políticas y sociales originadas por las conquistas de Alejandro, punto de partida de una de las transformaciones culturales más hondas que ha experimentado la humanidad.

El año 338 Filipo de Macedonia derrotó en Queronea a la liga panhelénica encabezada por Tebas y Atenas, sustituyéndola por otra, cuya capital fue Corinto. Asesinado en 336, le sucedió su hijo Alejandro, el cual se adueñó rápidamente de toda Grecia y extendió sus conquistas por Egipto y Oriente, soñando en un vasto imperio en el cual habrían de entrar en plano de igualdad helenos y bárbaros. Era un ideal incomprensible para la mentalidad griega tradicional, y que su maestro Aristóteles nunca aprobó por considerarlo absurdo.

Al morir Alejandro sólo había designado como sucesor suyo «al mejor». Era fácil prever como inevitable la lucha entre sus generales, quienes se repartieron el gobierno de los extensos territorios del imperio. Cratero quedó como regente. Pérdicas ocupó el cargo de chiliarco o primer ministro. Antípatro se mantuvo en Macedonia y Grecia; Lisímaco, en Tracia; Eumenes, en Paflagonia y Capadocia; Leonnatas, en Frigia Helespóntica; Antígono Monoftalmo, en la gran Frigia; Tolomeo, hijo de Lago, en Egipto, y Seleuco, hijo de Antíoco, conservó el mando de la caballería.

Durante algún tiempo subsistió todavía una cierta idea de la unidad imperial, tal como la había concebido Alejandro. Quedaba su hermanastro Filipo Arrideo, que fue reconocido como rey, y después el hijo de Alejandro y de Roxana, que nació después de la muerte de su padre.

Pero inmediatamente estalló la guerra lámica (de Lamia), entre Atenas y Macedonia. Los atenienses, aliados a los etolios, locrios y focios, obtuvieron algunos éxitos iniciales. Pero al

fin fueron derrotados por Antípatro (322). Demóstenes se envenenó para no caer en poder de sus enemigos, y los demás jefes demócratas tuvieron que huir.

A su vez, Antípatro, Cratero, Antígono y Tolomeo se unieron contra Pérdicas, que murió asesinado. En 321 se hace en Triparadiso (Siria) una nueva repartición del imperio. Antípatro fue nombrado regente. Antígono, jefe del ejército de Asia. Lisímaco, de Tracia; Tolomeo, de Egipto, y Seleuco fue nombrado gobernador de Babilonia.

Muerto Antípatro, siguen las luchas entre Polispercón, a quien dejó su puesto, y Casandro, Antígono y Tolomeo, que se aliaron contra él. Olimpia, madre de Alejandro, dio muerte a Alejandro Arrideo. Casandro, a su vez, mandó matar a Olimpia (316), y se apoderó de Roxana y de su hijo Alejandro IV, a quien dio también muerte más tarde (310). Con esto quedaba suprimido el último vínculo de sucesión monárquica respecto de Alejandro Magno.

Después de nuevas luchas, se llegó a la batalla de Ipsos (301), en que los aliados triunfaron contra Demetrio Polioercetes, hijo de Antígono. El imperio de Alejandro se rompió definitivamente, repartiéndose en varios grandes reinos: Egipto con Tolomeo, Macedonia y Grecia con Casandro, Tracia y Frigia con Lisímaco, Siria y Babilonia con Seleuco. Otros estados menores fueron Armenia y Ponto con Mitrídates, Pérgamo con Eumenes y Atalo, Capadocia, Bitinia, Cilicia y Rodas.

Pero no con esto terminaron las luchas, sino que se continuaron con diversas alternativas, hasta la derrota de Lisímaco por Seleuco en Corupedión (281), y con el asesinato de Seleuco, el último diadoco, por Tolomeo Keraunos (280).

A las luchas entre los diadocos siguen las de los epígonos, que se continúan por espacio de un siglo, mientras que iba consolidándose el poderío romano, que al fin acabó por prevalecer sobre todos. Los romanos derrotaron a Filipo V de Macedonia en Kynoscéfalos (197), después vencieron en Pidna (168), y finalmente en Leucopetra (146). La sombra de libertad que habían dejado a Atenas, acabó de perderse definitivamente el año 86, en que Sila la castigó duramente, a causa de su alianza con Mitrídates.

En estas alternativas, Atenas pierde definitivamente su supremacía política, quedando a merced de las turbulencias exteriores. Después de la victoria de Antípatro en Cranion (322) impuso un gobierno aristocrático. Polispercón instauró la democracia (319), que llevó a cabo terribles venganzas. Casandro,

con Demetrio Faléreo como *epimeletes*, impuso la oligarquía (317-307). Demetrio Polioercetes desterró a Demetrio Faléreo y volvió a restaurar la democracia (307).

Estas turbulencias militares y políticas fueron fatales para Grecia, que quedó despoblada y empobrecida. Atenas pierde la supremacía comercial, que pasa a Alejandría, fundada en magnífica situación en la desembocadura del Nilo. Y, aunque conserva la supremacía cultural, comienza a compartirla con otras ciudades, como la misma Alejandría, Pérgamo, Rodas, Antioquía, Laodicea, Pella, Mileto, Efeso, Siracusa, etc.

El helenismo (denominación introducida por Droyssen) constituyó una profunda revolución, que trastornó el régimen social y las ideas y costumbres antiguas. Desaparece la *polis* tradicional, que había inspirado la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. Se forman las grandes monarquías helenísticas, y Grecia queda convertida en simple provincia de un vasto imperio. En los nuevos centros desaparece el sentido de vinculación a la metrópoli, que siempre había caracterizado a las colonias griegas. A la vez que se amplía el horizonte geográfico, se difunde el sentido del ecumenismo y del cosmopolitismo.

Aunque el helenismo propiamente dicho termina con la batalla de Leucopetra (146), puede extenderse hasta la batalla de Actium (31), en que Octavio Augusto conquistó Alejandría, quedando Roma constituida en capital política y cultural de Occidente.

2. **Centros culturales helenísticos.** — *Alejandría.* — En Atenas continúan la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles, y aparecen dos nuevas escuelas: el estoicismo y el epicureísmo. Pero por todo el mundo helenístico comienzan a florecer otros centros, algunos de los cuales tienen gran importancia. El principal de todos fue Alejandría, que en el reparto del imperio correspondió a Tolomeo Soter (323-283). En el barrio Rhakotis, que era el más humilde, procedente de la aldea primitiva, se hallaba el *Serapeon.* Al este se hallaba un populoso barrio judío. Y en el centro el *Brucheion,* barrio aristocrático, donde se hallaba el palacio real, al lado del cual levantó Tolomeo Soter el *Museo.*

Atraídos por la protección que los Tolomeos dispensaron a las ciencias y a las artes, acudieron a Alejandría sabios de todos los países. Al principio se reunían en unos salones del palacio, donde el rey gustaba de conversar con ellos. Pero después se alojaron en el *Museo,* que más que un centro de enseñanza fue un centro de investigaciones, dotado de jardín

botánico, observatorio astronómico, anfiteatro de anatomía, laboratorios y con una gran biblioteca iniciada por Demetrio Faléreo, para cuyo acrecentamiento los Tolomeos no repararon en medios, no siempre demasiado lícitos. Se dice que llegó a contar 400.000 volúmenes «mezclados» y 90.000 «sencillos», o sea escritos en un solo rollo. Cuando el Brucheion y la Biblioteca fueron incendiados por la escuadra de César, el año 48, Antonio regaló a Cleopatra 200.000 volúmenes procedentes de la Biblioteca de Pérgamo. En el *Serapeon* existía otra biblioteca más pequeña, con 70.000 volúmenes. La Biblioteca de Alejandría sufrió todavía otros incendios: en 272 bajo el emperador Aureliano, en 391 por orden del obispo Teófilo y, finalmente, fue abrasada por Omar en 641.

Alejandría, quizá debido a la orientación dada por Demetrio Faléreo, inspirada en el Liceo, se distinguió sobre todo en el cultivo de las ciencias exactas y naturales y en la erudición. Los numerosos sabios que en ella florecen constituyen un grupo no igualado hasta el Renacimiento. De Alejandría se deriva la rica herencia que recibirán los árabes, y que transmitirán a la Edad Media. Hasta muy entrada la Era cristiana, Alejandría fue el centro principal de difusión de la cultura helenística. Aunque los sabios fueron expulsados de la ciudad dos veces, bajo Tolomeo III Evergetes (246-221) y después por Tolomeo VII Fiscón (145-116).

En Geometría se distinguió Euclides (h.323-285), con sus famosísimos *Elementos* (Στοιχεῖα). Escribió también sobre óptica, catóptrica y armonía. Gran matemático fue también el astrónomo Apolonio de Perga (265-170), que escribió un tratado sobre las secciones cónicas.

Arquímedes de Siracusa (287-212) sobresalió en matemáticas aplicadas, estereometría y mecánica. Estudió la refracción de la luz y llegó a establecer los principios del cálculo integral. Fueron también notables Filón, Ctesibios († h.200) y Herón de Alejandría (h.130), a quien se atribuye el invento de una máquina de vapor.

Las campañas de Alejandro ampliaron el horizonte geográfico hacia Oriente. Por Occidente, viajeros como Piteas de Massilia llegaron hasta las islas Británicas y a la desembocadura del Elba. De aquí procedió el interés por la Geografía. Se distinguieron Eratóstenes de Cirene (275-194), bibliotecario del Museo bajo Tolomeo Filadelfo, astrónomo y matemático, que hizo un mapa del mundo basado en la redondez de la tierra, calculando sus dimensiones en 250.000 estadios, o sea unos 44.000 kilómetros. Dicearco de Messenia escri-

bió sobre la historia de la cultura griega y sobre la Constitución de Esparta. Agatárquides de Cnidos (h.190-180) fue un buen geógrafo e historiador. Explicó la causa de las crecidas del Nilo.

En Astronomía, los alejandrinos se beneficiaron de las observaciones de los egipcios y caldeos. Sobresalieron Aristarco de Samos (h.280-264), discípulo de Estratón. Defendió la teoría heliocéntrica, explicando los fenómenos celestes por el movimiento de la Tierra alrededor de sí misma y alrededor del Sol. Ha sido llamado el Copérnico de la Antigüedad. Hiparco de Nicea (190-120), inventor de la Trigonometría. Claudio Tolomeo (h.150), gran geógrafo y astrónomo, autor del *Almagesto*, estimadísimo en toda la Edad Media.

En Medicina se distinguieron Herófilo de Calcedonia (335-280), procedente de Cos, el mayor anatomista y fisiólogo de la antigüedad. Hizo la anatomía del cerebro. Conoció las válvulas del corazón y la arteria pulmonar. Distinguió entre venas y arterias, observando que las últimas contienen sangre y no aire. Erasístrato, procedente de Cnidos, rival del anterior, que daba más importancia a la dieta y a los remedios sencillos que a la medicación. Filino de Cos (h.200), que se distinguió en anatomía y cirugía. Se dice que practicó la vivisección en condenados a muerte.

Grandes fueron también los progresos de la Filología crítica, iniciada en la escuela de Aristóteles con los *Problemas homéricos*. Los alejandrinos sistematizaron el proceso analítico de los libros en las siguientes partes: 1.ª, *Diórthosis* (descripción del texto); 2.ª, *Anágnosis* (ordenación de los autores en series); 3.ª, *Tyne* (sintaxis o teoría de las formas); 4.ª *Exégesis* (explicación de las palabras); 5.ª, *Crisis* (juicio sobre el texto). Se distinguieron en esta rama: Zenodoto de Efeso (h.260), bibliotecario, editor y comentador de Homero, iniciador de la filología científica. Calímaco de Cirene (320-230), que hizo un catálogo de la biblioteca, con biografía y reseña de los autores. Aristófanes de Bizancio (247-180). Aristarco de Samotracia (217-145). Cameleón. Licofrón. Alejandro Etolo. Dídimo de Alejandría (h.30).

La Historia, aunque con carácter más bien instructivo y moral que científico, adquiere gran importancia en Alejandría. En torno a las hazañas de Alejandro se produce una abundante literatura histórica. Clitarco de Colofón escribió sobre el tiempo de Alejandro. Jerónimo de Cardia sobre las guerras entre los diadocos y epígonos. Duris de Samos (h.340-270), fue historiador eruditísimo y gran estilista. Escribió una His-

toria que abarca desde la batalla de Leuctra hasta la de Cyropedion. FILARCO. TIMEO DE TAUROMENION (h.340-250) introdujo el cómputo del tiempo por olimpíadas. Escribió una Historia del Occidente griego. APOLODORO DE ATENAS fijó la cronología de muchos sucesos y personajes. POLIBIO DE MEGALÓPOLIS escribió la Historia de Roma. BEROSO, sacerdote de Babilonia, escribió en griego la Historia de Caldea (h.270).

También cultivaron la Historia un grupo de escritores que en sentido amplio pueden ser considerados como peripatéticos. Así HERMIPPO DE ESMIRNA (h.200), discípulo de Calímaco. SATYRO (h.222-204), que compuso *Vidas de Filósofos*. SOCIÓN DE ALEJANDRÍA (h.200-170) y ANTÍSTENES DE RODAS (s.III) escribieron *Sucesiones de filósofos* (Διαδοχὴ τῶν φιλοσοφῶν). HERÁCLIDES LEMBOS (h.180), natural de Oxyrrynchos, que escribió una Historia universal en 37 libros, y *Sucesiones*, extractando a Satyro y Soción. Su nombre proviene de su obra *Discurso lembético*.

En literatura, la poesía pierde su antigua frescura de inspiración y se hace cortesana, refinada, conceptista, preciosista, predominando el virtuosismo de la forma exterior. Posteriormente la reacción aticista hizo caer en el olvido la mayor parte de las producciones alejandrinas. Pero sirvieron de fuente de inspiración para los poetas romanos. Merecen citarse CALÍMACO DE CIRENE (270-240), que, además de ser un erudito bibliotecario, compuso poesías *(Aitía, Hecaté)*; ARATO DE SOLES (h.276), que compuso un poema meteorológico titulado *Phainomena*, basado en las teorías astronómicas de Eudoxo de Cnidos; TEÓCRITO DE SIRACUSA († 270), iniciador de la poesía bucólica, imitada por Virgilio en las *Geórgicas;* APOLONIO DE ALEJANDRÍA, «el Rodio» († 225), bibliotecario, que compuso el poema épico *Argonautiká;* RIANO DE CRETA, EUFORIO DE CALCIS, HEGESIANAX DE ALEJANDRÍA (h.200), que compuso una novela de asunto troyano; HERONDAS DE COS, poeta yámbico; EUFORIÓN (h.200), ARISTÓFANES DE BIZANCIO, POLEMIÓN DE ILIÓN, historiador del arte; FILEMÓN, BIÓN Y MOSCO, NICANDRO DE COLOFÓN (h.150), que escribió poemas didácticos sobre medicina, geografía y ciencias naturales; FILETAS DE COS, autor de elegías y de cantos eróticos *(paignía);* ASCLEPÍADES DE SAMOS y LEÓNIDAS DE TARENTO, poetas epigramáticos.

Debemos mencionar la traducción de la Biblia del hebreo al griego, conocida por versión de los Setenta. Hacia 250 se hizo la traducción del Pentateuco, y hacia 130 estaban termi-

nados los demás libros. Probablemente se escribió en Alejandría (Leontópolis) el Libro de la Sabiduría.

El arte de Alejandría es elegante y refinado, con tendencia al barroquismo. No logra invenciones nuevas, pero aun así realizó algunas obras de gran valor, como el bellísimo grupo del *Laocoonte*.

3. **Otros centros helenísticos.**—Otro centro importante de la cultura helenística fue Pérgamo. Eumenes I fundó una gran biblioteca. Mantuvo su rivalidad con Alejandro hasta que Atalo III legó su reino a los romanos (133). Una manifestación de esta rivalidad cultural fue la prohibición que hizo Alejandría de exportar papiros, los cuales fueron sustituidos por membranas de piel curtida, que de Pérgamo recibieron el nombre de *pergamena*. Se distinguieron Antígono de Caristos (s.iii), que escribió *Vidas de filósofos*, de las que quedan algunos fragmentos. Neanthes de Cízicos (s.iii), que escribió *Sobre los hombres ilustres*. El gramático estoico Crates de Mallos. Y sobre todo el gran médico Galeno, procedente de Pérgamo.

La dinastía de los Seléucidas realizó también una intensa labor de helenización en Siria y Babilonia. Antíoco III el Grande (223-187) venció a los egipcios y a los partos, extendiendo su reino por Siria (198) y Palestina (201). Multiplicó las ciudades helenizadas, Antioquía, Larisa, Edesa, Nisibis, Apamea (en memoria de su mujer, con cuyo nombre sustituyó el de la antigua Pella). Fue derrotado por los romanos en la batalla de Magnesia (190). Aun después de perdida la independencia prosiguió la labor de helenización bajo Seleuco IV (187-175) y Antíoco IV Epifanes (175-163), si bien el último tropezó con la valiente resistencia de los Macabeos, que lograron la independencia de Israel.

Otros centros importantes fueron Laodicea, Mileto, Efeso, Siracusa, Tarso y Rodas. La cultura helenística se difunde por todo el Mediterráneo, llegando hasta España; y a la vez por el Oriente, donde recibe influencias persas, indias y judías. El vehículo de esta difusión fue un griego corrompido (κοινή), utilizado en todo el mundo helenístico.

4. **División.**—Para proceder con la claridad posible en este largo y complicado período lo dividiremos en varias fases:

1.ª En Atenas el platonismo y el aristotelismo continúan en sus escuelas respectivas, la Academia y el Liceo. Tanto la una como el otro sufren hacia 300 la influencia del pitagorismo (Jenócrates y Espeusipo). La Academia pierde el espíritu de su fundador y abandona sus doctrinas fundamen-

tales. En el Liceo se acentúa cada vez más la tendencia empirista, llegando hasta el materialismo (Estratón, Dicearco, Aristoxeno). En este tiempo aparecen dos nuevas escuelas en Atenas, el estoicismo y el epicureísmo, así como el primer escepticismo con Pirrón y Timón.

2.ª En la segunda fase el interés se centra sobre todo en la lucha encarnizada entre los académicos, que adoptan el escepticismo y el probabilismo (Arcesilao, Carnéades), contra los estoicos, que con Crisipo se encastillan en un dogmatismo cerrado. Las escuelas peripatética y epicúrea permanecen al margen de la contienda.

3.ª Las controversias entre estoicos y académicos desembocan finalmente, bien por cansancio, por desengaño o por reacción, en un ambiente general de eclecticismo, que prevalece en el siglo II antes de J. C. Las principales escuelas, con excepción del epicureísmo, a quien todas rechazan, atenúan las actitudes demasiado rígidas y dogmatistas, buscando términos comunes de coincidencia. Los representantes más notables de esta actitud son los académicos Panecio, Posidonio, Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón. Esta fase de eclecticismo coincide con la introducción de la Filosofía griega en el mundo romano.

4.ª En el siglo I antes de J. C. el nivel de la Filosofía griega llega a su punto más bajo. Se agota la fuerza creadora. Reaparece el escepticismo. Se aprecia un fuerte influjo de las religiones orientales, que se manifiesta en el sincretismo alejandrino.

5.ª El nivel vuelve a ascender a principios de la Era cristiana con el neopitagorismo y el platonismo medio, hasta llegar a una nueva floración, en el neoplatonismo, de esplendor más aparente que real, cuyo desarrollo ocupa más de dos siglos, durando hasta la clausura de las escuelas de Atenas por orden de Justiniano en 529, fecha que marca oficialmente el fin de la Filosofía griega.

Suele considerarse este largo período como una prolongada etapa de decadencia. Pero quizás esa palabra no sea del todo exacta para caracterizarlo, o por lo menos no debe recargarse el acento en sentido peyorativo. Ciertamente que esos siglos no presentan figuras de la talla de un Platón o un Aristóteles. Pero tampoco puede decirse que el conjunto del panorama filosófico sea indigno del genio helénico. Si no aparecen figuras de la talla del siglo IV, tampoco puede hablarse de mediocridad. Vemos una gran cantidad de pensadores preocupados por buscar solución a los grandes temas de pen-

samiento, y en muchos casos la agudeza y elevación con que se enfrentan con los grandes problemas no desdice de lo mejor que escribieron sus predecesores. Incluso abren caminos nuevos a la especulación y abordan aspectos ignorados o pasados por alto por aquéllos. Lo mismo hay que decir del estoicismo, a cuya intransigencia se debe la transmisión de gran parte de las ideas que heredarán los siglos posteriores.

En general, este período representa un notable conjunto de figuras con carácter propio y vigoroso. Y, aunque en Filosofía y en arte es menos brillante que el gran momento ateniense, se compensa en otros aspectos culturales importantísimos, en que incluso llega a superar las mejores producciones de la época clásica.

BIBLIOGRAFIA

BEVAN, E. E., *Hellenistic Popular Philosophy* (Cambridge 1923).
BURN, A. R., *Alexander the Great and the Hellenistic Empire* (Londres 1947).
DROYSSEN, H., *Geschichte der Hellenismus* (Hamburgo 1836-1843).
ERBSE, V. H., *Fragmente griechischer Theosophien* (Hamburgo 1941).
FREUDENTHAL, J., *Hellenistische Studien* (Breslau 1875).
FUCHS, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (Berlín, Gruyter, 1938).
HEINZE, M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872).
JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1931).
KAERTS, J., *Geschichte der hellenistischen Zeitalters* (Berlín 1909, 1926).
— *Geschichte der Hellenismus* (Leipzig 1926, 1927).
MORE, P. E., *Hellenistic philosophies* (Princeton 1923).
POHLENZ, M., *Der hellenische Mensch* (Gottingen 1947).
REITZENSTEIN, E., *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig 1927).
REYES, A., *La filosofía helenística* (México, Brev. de Hist. de la Filosofía, 1959).
SCHMEKEL, A., *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung:* I. *Forschungen zum Philosophie des Hellenismus* (Berlín 1938).
SCHMID, W.-STAHLIN, O., *Geschichte der griechischen Literatur* (Munich 1929ss).
SÜSEMIHL, FR., *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit* (Leipzig 1891-1892).
TANNERY, P., *Sur la période finale de la philosophie grecque:* Rev. de Phil. 42 (1896) 266-287.
WENDLAND, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tubinga [2]1912).
WILMOWITZ-MOELLENDOFG, U., *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols (Basilea 1959).
WILCKEN, U., *Historia de Grecia en la perspectiva del mundo antiguo.* Tr. por S. Fernández Ramírez (Madrid, Ediciones Pegaso, 1942).

CAPITULO XXX

La Academia antigua

La herencia de Platón se conserva en la Academia. Pero ninguno de sus sucesores, excepto Aristóteles, rayó a la altura de su maestro. Pierden la amplitud enciclopédica del platonismo y desarrollan aspectos parciales, acabando por desvirtuar su espíritu y su carácter.

1. **Escolarcas.**—ESPEUSIPO (420/408-339).—Hijo de Potona, hermana de Platón. Sucedió a su tío en el escolarcado y regentó la escuela de 347-339. En 361 tomó parte activa en la expedición de Dión a Siracusa. Parece que se suicidó. Quedan pocos fragmentos de sus obras *Sobre los semejantes, Sobre las definiciones, Los números según Pitágoras, Sobre la moral y el placer* [1].

Fue un espíritu detallista, minucioso, cuidadoso de la nomenclatura, de las definiciones, distinciones y clasificaciones. Acentuó la tendencia pitagorizante, identificando las Ideas con los números matemáticos. Los principios constitutivos de las cosas eran la Unidad (ἕν), que era el principio del bien, al cual estaba éste subordinado, y la Díada (δύας), que era el principio de la multiplicidad, que es el mal. El número perfecto era la Década. En Etica establecía como norma lograr la perfección de cada cosa en conformidad con su naturaleza. Como criterio para distinguir las virtudes y los vicios señalaba el *medio*. Es notable su copiosa serie de definiciones de las virtudes y los vicios, más completa que la de Aristóteles, aunque se limita a definirlos, sin intentar una ordenación sistemática. Su definición de la felicidad es muy semejante a la de Boecio [2].

JENÓCRATES (396-5/315).—Natural de Calcedón. Acompañó a Platón en su viaje a Sicilia en 361. Sucedió a Espeusipo y regentó la escuela veinticinco años. Fue amigo de Aristóteles, a quien acompañó a Megara (347) y Mitilene, donde vivieron en compañía de Teofrasto (344-342). Fue proverbial su rigidez de carácter y su austeridad de costumbres. Platón le aconsejó en una ocasión que sacrificara un poco a las Gracias [3]. Escribió una *Vida* de Platón y otras muchas obras, especialmente sobre temas morales.

[1] D. LAERCIO, IV 1,3-5.
[2] Fragmentos en DIDOT, *Biblioteca Graeca*, t.50.
[3] D. LAERCIO, IV 2,6. «El filósofo fundamenta su vida en la razón y en el

Identificó las Ideas con los números matemáticos, bajo la influencia del pitagorismo. Las supremas son el Uno y la Díada, de los cuales proceden todas las cosas. El Uno, o la Mónada impar, es el principio masculino, y el *Nous* supremo que identificaba con Dios. La Díada, o el par, es el principio femenino, de donde procede la pluralidad. Es la madre de los dioses y alma del mundo. Distinguía tres grandes planos de seres, cada uno presidido por una Parca: el *supraceleste* (mundo inteligible de las Ideas), presidido por Atropos; el *celeste* (opinable), por Laquesis, y el *terrestre*, o sublunar, que es el mundo sensible, por Clothos [4]. Dentro de cada uno de estos tres planos generales escalonaba jerárquicamente todo el conjunto de los seres.

Definía el alma, como los pitagóricos, diciendo que es un número que se mueve a sí mismo [5]. En Etica identificaba el Uno y el Bien. La unidad es el bien, y la pluralidad el mal. La virtud es el único bien, y el vicio el mayor mal. La virtud basta por sí sola para proporcionar la felicidad. Distinguía tres clases de bienes: los del alma, que son los principales; los del cuerpo y los exteriores, que, aunque no son necesarios, son también convenientes y contribuyen a la felicidad, aunque el sabio puede ser feliz en medio de la más extrema indigencia. La vida presente es una cárcel, de la cual nos liberta la muerte.

conocimiento del Sumo Bien, y hace voluntariamente lo que la mayor parte de los hombres hacen obligados por la ley» (Heinze, fr.3).

4 «Además, entre las cosas sensibles y las Ideas dice que están los seres matemáticos (τὰ μαθηματικά), los cuales ocupan una posición intermedia (μεταξύ), distinguiéndose de las cosas sensibles por ser eternos e inmutables, y de las Ideas, en que hay muchos de ellos en cada especie, mientras que la Idea es en sí misma una realidad una, individual y singular» (*Met.* I 6,987b14-18). Estas y otras alusiones de Aristóteles, aunque se refieren a Platón, responden a la derivación pitagórica de la Academia que se realiza a partir de Espeusipo. Cf. *Met.* III 2,996a34-997b2; 5,1001b12-26; 1002b12; VII 2,1028b5; XI 1,1059b5; XIII 1,1076a18-20; 2,1076a30; 1077b12; XIV 6,1080b10.

«Jenócrates dice que hay tres substancias: una *sensible*, otra *inteligible* y otra compuesta y *opinable*; de las cuales la sensible está debajo del cielo, la inteligible es de las cosas que están sobre el cielo, y la compuesta y opinable, en el mismo cielo, en cuanto que es sensible para los sentidos e inteligible para la Astrología. Y siendo esto así, de las naturalezas inteligibles que están situadas sobre el cielo pertenece juzgar a la *inteligencia*; de las que están debajo del cielo, a los *sentidos*, y de las intermedias, a la *opinión*... Por esta razón los atribuye a las tres Parcas: Atropos es la señora de las cosas inteligibles, porque es inmutable; Clothos, de las sensibles, y Laquesis, de las opinables» (Sexto Empírico, *Adv. math.* VII 147-149).

5 ἀριθμός ὑφ'εαυτοῦ κινούμενον. Cf. Cicerón, *Tusc.* I 10.

POLEMÓN (escolarca, de 315-270).—Ateniense. Buen orador. Se preocupó sobre todo de cuestiones morales. «Conviene ejercitarse en las obras y no en especulaciones dialécticas». Como norma adoptaba el principio de vivir conforme a la naturaleza. Es lícito disfrutar de los bienes naturales, pero siempre bajo la dirección de la virtud [6].

J. Zürcher ha intentado revalorizar la figura de este oscuro escolarca estableciendo la tesis sorprendente de que es, nada menos, el autor de todo el *Corpus academicum* [7].

La Academia antigua termina con CRATES DE ATENAS, escolarca, de 270-268/4.

2. **Otros platónicos.**—HERÁCLIDES DE PONTO (h.390-310).—Natural de Heraclea, en el mar Negro. Fue a Atenas a sus veintiséis años (h.397-364), ingresando en la Academia bajo Espeusipo, que entonces sustituía a Platón. Quedó al frente de la escuela durante el tercer viaje de Platón a Sicilia (361). Después de la muerte de Espeusipo fundó escuela en su patria Heraclea. Fue escritor fecundo y brillante. Se le atribuyen: *Sobre la naturaleza del alma, Abaris, Empedotimos, Lo que sucede en el cielo, La naturaleza, La mujer que no respiraba, Tratado de la música* (contra Aristoxeno).

Acentuó el pitagorismo, combinado con un atomismo materialista. Todas las cosas están compuestas de partículas indivisibles (ἄναρμοι ὄγκοι), cualitativamente distintas, separadas por el espacio vacío y ordenadas por el impulso de Dios, que ejerce su providencia sobre el mundo. El alma se compone de partículas materiales, etéreas y sumamente sutiles. Todo vive en el Universo, que es infinito. Enseñó la rotación de la Tierra alrededor de su eje y es probable que haya formulado la teoría heliocéntrica, en sentido pitagórico. Explicó las mareas por la atracción que la Luna ejerce sobre el mar [8].

EUDOXO DE CNIDOS (h.400-355).—Médico, matemático, geógrafo y astrónomo. Gran amigo de Platón, en cuyo *Timeo* es posible que influyera con sus teorías. Midió la Tierra (h.350), atribuyéndole una extensión de 400.000 estadios (71.000 km.). En Astronomía se propuso «salvar las apariencias» (σῴζειν τὰ φαινόμενα). Interpretó la participación entre las Ideas en el sentido de *mezcla* de unas con otras. En Etica sostuvo una actitud hedonista, identificando el bien con el placer, a la cual alude Platón en el *Filebo* y Aristóteles impugna en sus Eticas [9].

[6] D. LAERCIO, IV 4,17.
[7] ZÜRCHER, *Das Corpus Academicum* (Paderborn 1954).
[8] D. LAERCIO, V 6.
[9] D. LAERCIO, IV 5. Fragmentos en MULLACH, III p.131.

CRANTOR (h.330-280/70).—Natural de Soles, en Cilicia. Discípulo de Jenócrates y Polemón y maestro de Arcesilao. Buen orador y primer comentarista del *Timeo*, del que explicó los pasajes matemáticos. Fue moralista muy severo. Los antiguos estimaban mucho su trabajo consolatorio *Sobre la tristeza* (περὶ πένθους), modelo de la literatura consolatoria, imitada por Cicerón, Séneca y Plutarco. Contra los cínicos y estoicos, que prescribían la supresión total de las pasiones (ἀπαθεία), recomendaba su disciplina y regulación por la razón (μετριοπαθεία). Para vencer el temor a la muerte aconsejaba considerar este mundo como un lugar de destierro, en el que la práctica de la virtud sirve para conseguir la felicidad eterna [10].

FILIPO DE OPUNTE (h.380-330?).—Discípulo de Eudoxo. Matemático y astrónomo, influido por el pitagorismo. Se le atribuye la ordenación y sistematización de las *Leyes* y quizá la composición del *Epinomis*, donde aparece una extraña concepción del Universo poblado por dioses secundarios y genios astrales, que después pulularán abundantemente en el neopitagorismo y en el neoplatonismo.

Platónicos fueron también EUDEMO DE CHIPRE, ERASTO, CORISCO, HERMÍAS, DIÓN, QUIÓN. Y nada se sabe de otros como HERMODORO DE SIRACUSA, discípulo y biógrafo de Platón; TIMARIDES, MILTAS y ALCÍMENES.

BIBLIOGRAFIA

CHERNISS, H., *The riddle of the early Academy* (Berkeley, California 1945).
HEINZE, R., *Xenocrates* (Leipzig 1892).
LANDSBERG, P. L., *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie* (1923). Versión española: *La Academia platónica* (1926).
LANG, P., *De Speusipi Academici scriptis* (Bonn 1911).
MULLACH, F. W., *Fragmenta Phil. Graecorum* vol.3.
SEEL, O., *Die platonische Akademie* (Stuttgart 1953).

CAPITULO XXXI

El Liceo

Aristóteles, por su condición de meteco, no podía tener propiedad en Atenas. Después de su muerte el Liceo se amplió con nuevos edificios, en terrenos cedidos por Demetrio de Falerón (h.310), llegando a contar 2.000 alumnos en tiempos de Teofrasto. No duró mucho este esplendor, porque el año 300 fue saqueado por Filipo de Macedonia, y por segunda

[10] CICERÓN, *Acad.* II 44,135; *Tusc.* III 6,12.

vez el 200, hasta que en el 86 fue arrasado por las tropas de Sila, quien se llevó consigo a Roma los libros de Aristóteles guardados en la biblioteca de Apelicón.

Teofrasto conserva todavía la amplitud aristotélica del concepto del saber. Pero inicia ya la tendencia empirista, que prevalecerá en sus sucesores, influidos por el pitagorismo, abandonando los estudios de alta especulación y dedicándose al cultivo de la historia, de las ciencias exactas y naturales y de la moral, en conformidad con el ambiente predominante en la época helenística.

La pérdida de la mayor parte de los escritos de los discípulos y sucesores de Aristóteles nos impide apreciar en concreto su pensamiento, debiendo contentarnos con señalar su orientación general. Indicaremos primero la serie de escolarcas y después los restantes representates hasta fines del siglo I.

Escolarcas.—TEOFRASTO (h.388-288/6).—Natural de Eresos, en la isla de Lesbos. Se llamaba Tirtamo, pero prevaleció el sobrenombre de Teofrasto (θεοφραστής) por su dulzura y elegancia de lenguaje. Llegó a Atenas a los dieciocho años, ingresando en la Academia de Platón. Entabló estrecha amistad con Aristóteles, con quien estuvo en Mitilene (Lesbos) después de la muerte de su maestro. Aristóteles le confió la educación de Nicómaco, le ofreció la mano de su hija Pythia y le dejó sus libros en testamento. Regentó el Liceo desde 322 hasta su muerte. Se dice que Aristóteles, para decidir entre Eudemo y Teofrasto, pidió dos vinos, uno rodio y otro lesbio, y, después de gustarlos, dijo: «El rodio es muy dulce, pero es más dulce el lesbio» (ἡδίων ὁ λέσβιος). Acusado en 315 de impiedad, fue absuelto, muriendo en Atenas a los ochenta y cinco años. Dejó su biblioteca a Neleo de Skepsis, hijo del socrático Corisco [1]. Fue muy estimado por la amabilidad de su carácter. Consagró toda su vida al estudio y a la enseñanza. Se calificaba a sí mismo de «hombre de escuela». Sólo quedan fragmentos de sus muchas obras [2].

Es difícil precisar el alcance de su intervención en los escritos del *Corpus aristotelicum*. La tesis de Zürcher, aunque apoyada en un impresionante acopio de datos y de erudición, tiene demasiado aspecto de artificio. Resulta extraño que no quede ningún resto de los escritos primitivos de Aristóteles sobre los que se habría ejercido la amplia labor interpoladora

[1] D. LAERCIO, V 2,54.

[2] Diógenes Laercio da un largo catálogo en V 2,42. WIMMER, FRANZ, *Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*, 3 vols. (Leipzig 1854-1862).

de Teofrasto, como también que no haya quedado ningún testimonio de los autores contemporáneos de la escuela y que fuese admitida sin protestas una adulteración de tanto alcance [3].

En Lógica modificó el empleo del silogismo, reduciéndolo a un método de deducción. Multiplicó los modos, añadiendo hasta nueve a la primera figura, entre los que se hallaba la que después fue calificada de «galénica». Perfeccionó los silogismos hipotético y disyuntivo y la convertibilidad de los juicios. En los fragmentos de sus monografías sobre Física abundan las observaciones sagaces, rechazando numerosas fábulas y la generación espontánea. Sus tratados de Historia natural le acreditan como uno de los más eminentes cultivadores de esta rama de la ciencia. Puede considerarse como el primer botánico de la antigüedad. Coleccionó gran cantidad de materiales jurídicos, que reunió en su obra *Sobre los contratos* (περὶ συμβολαίων), de la que quedan algunos fragmentos. En su tratado sobre los *Caracteres* bosqueja treinta tipos un poco caricaturescos, revelando un fino sentido de observación, junto con un malicioso espíritu para captar el aspecto ridículo de las cosas. Fue un género en que tuvo después numerosos imitadores. Su obra *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι) es una fuente preciosa, ampliamente utilizada por los historiadores y doxógrafos posteriores. Se conserva un amplio pasaje sobre la sensación.

Estratón (h.340-269/8).—Natural de Lámpsaco. Preceptor de Tolomeo II Filadelfo en Alejandría. Sucedió a Teofrasto, rigiendo el Liceo dieciocho años (288/6-272/68). Cultivó la Lógica, la Metafísica, la Moral y la Política, pero sobre todo la Psicología y la Física, lo que le mereció el sobrenombre de «el Físico» [4].

Bajo la influencia de los pitagóricos y del atomismo de Demócrito adopta una actitud netamente materialista, influyendo a su vez en los estoicos. Todo cuanto existe es material. Los cuerpos están constituidos por partículas pequeñísimas (μορία), divisibles hasta el infinito, separadas entre sí por intersticios vacíos. Con esto explicaba la condensación y la dilatación, la compresión y la contracción de los cuerpos. La naturaleza tiene horror al «gran vacío». Las cualidades son nada más que fuerzas materiales. Todos los fenómenos se explican simplemente como efecto de causas naturales. Rechazaba la teoría

3 Zürcher, J., *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderborn 1952).
4 D. Laercio, V 3,58-64.

aristotélica de los lugares. Todos los elementos son pesados y caen hacia el centro de la Tierra.

Su Psicología es completamente materialista. Reduce la vida a puro movimiento. El alma es corpórea, aunque compuesta de una materia sumamente sutil, en perpetuo movimiento, que penetra todo el cuerpo. No establecía diferencia entre sensación y pensamiento. La parte principal del alma, que realiza las funciones intelectivas, está localizada en la cabeza, en el espacio comprendido entre las cejas (μεσοφρύον), y se relaciona con los órganos de los sentidos por medio de las arterias y de los nervios. En Teología su materialismo y su tendencia al monismo no dejaban lugar para el concepto de un Dios personal.

Lycón de Troas (h.300-226/5).—Natural de Laodicea (Frigia). Regentó el Liceo cuarenta y cuatro años (272/68-228/5). Fue buen retórico y dialéctico. Por su dulzura de lenguaje algunos anteponían una G a su nombre (Γλυκόν). Pero vacío de conceptos. Cicerón lo califica diciendo «oratione locuplex, rebus ipsis ieiunior»[5]. Se preocupó sobre todo de cuestiones morales. Ponía el sumo bien en el «placer verdadero del alma», pero sin precisar en qué consistía. Su pedantería y su incapacidad fueron causa de que bajo su escolarcado el Liceo llegara a quedar casi desierto.

Aristón de Iulis (Keos).—Escolarca desde 228/5-190? Polemizó contra los académicos y los estoicos. Escribió unos *Caracteres*. Le sucedió Critolao de Faselis, en Licia (h.230/220-143/133). Escolarca hacia 190. Fue un orador elocuente, aunque calificaba de peligrosa la oratoria. Bajo su dirección la escuela volvió a recuperar su esplendor. Adoptó una actitud ecléctica, admitiendo doctrinas estoicas y hasta epicúreas. Identificaba el *éter* de Aristóteles con el *pneuma* estoico, considerándolo como la sustancia de que se componía el alma, que era material y mortal. Parece que concebía también a Dios como material. Sostuvo la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo contra las conflagraciones periódicas de los estoicos. Se ocupó sobre todo de cuestiones morales, poniendo el sumo bien y la felicidad (εὔροια τοῦ βίου) en el desarrollo armónico de la vida conforme a la naturaleza. A pesar de su concepto materialista del alma, afirmaba que los bienes de ésta son superiores a los del cuerpo, aun cuando en una balanza se echaran de parte del último el mar y la tierra[6]. Le

[5] *Tusc.* III 32; *De fin.* V 5; D. Laercio, V 4,65ss.
[6] Cicerón, *Tusc.* V 17; *De orat.* II 154; Tertuliano, *De anima* 5.

sucedió su discípulo DIODORO DE TIRO (escolarca desde 143 / 133-110?), el cual cultivó sobre todo las cuestiones morales, acentuando la tendencia ecléctica, combinando en su doctrina del sumo bien la *virtud* de los estoicos con la *ausencia de dolor* (ἀοχλησία) de los epicúreos [7]. Nada sabemos de ERIMNEO, que sucedió a Diodoro (h.110), como tampoco de otro escolarca anterior a Andrónico de Rodas, cuyo nombre se ignora. Quizá fuese PRYTANIS, a quien Polibio (V 93,8) menciona como legislador y peripatético importante.

Otros peripatéticos.—EUDEMO DE RODAS (h.240).—Ingresó muy joven en el Liceo, habiendo sido muy estimado por Aristóteles y Teofrasto. Simplicio lo llama γνησιότατος entre todos los discípulos de Aristóteles. Fue apellidado *el piadoso*. Abrió escuela en su patria. Escribió sobre Lógica *(Analíticos)*, añadiendo nuevos modos a la primera figura del silogismo. «Eudemus latiorem docendi graditur viam» (Boecio). Cultivó la Física, la Geometría, la Astronomía, la Retórica y la Teología [8]. Carece de fundamento la atribución a Eudemo de la *Etica* que lleva su nombre. Probablemente la denominación de ese libro proviene de haber sido Eudemo el poseedor del manuscrito [9].

ARISTOXENO DE TARENTO (h.365 /360-300).—Se educó en Sicilia con el pitagórico Xenófilo. Ingresó en el Liceo hacia 343, llegando a ser uno de los discípulos predilectos de Aristóteles. Suidas afirma que fue infiel a la memoria de su maestro, resentido por no haber sido nombrado sucesor. Los doxógrafos le atribuyen 483 obras. Fue muy renombrado como músico y compuso unos *Elementos de armonía*. Escribió *Sobre la piedad, Sobre los dioses, Sobre la historia de lo divino* y vidas de filósofos y de poetas trágicos, en especial una de Sócrates, en que deforma su figura con historietas calumniosas. Bajo la influencia del pitagorismo derivó hacia el materialismo. Concebía el alma como la armonía entre los elementos del cuerpo, a la manera como la armonía musical resulta de la lira, y negando su inmortalidad [10].

[7] CICERÓN, *Acad.* II 42,131; *Tusc.* V 30,85; *De fin.* II 6,19.

[8] Fragmentos en DIDOT, t.50 p.222ss; MULLACH, *Fragm. phil. graec.* I, III p.223.

[9] SPENGEL, L., *Eudemii Rhodii peripatetici fragmenta quae supersunt* (Berlín 1866, 1870); VON DER MÜHL, *De aristotelica Ethica ad Eudemum auctoritate* (Gottingen 1909); KAPP, E., *Das Verhältniss der eudemische zur nikom. Ethik* (Freiburg 1912).

[10] «Ipsius corporis intentionem quamdam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur» (CICERÓN, *Tusc.* I 10,19; *De fin.* V 19); SEXTO EMP.,

Dicearco de Messenia (h.350-280?).—Discípulo de Aristóteles. Se distinguió sobre todo como geógrafo, historiador y político. Escribió una *Vida de Grecia* (βίος Ἑλλάδος), *Geografía* (περίοδος γῆς), en la cual describía detalladamente las regiones, montañas y ríos, etc. *Constituciones* (Πολιτεῖαι). En su *Tripolitikós* proponía como modelo la forma espartana de gobierno, mixta de monarquía, democracia y aristocracia. *Panathenaico, Sobre Ilión, Sobre el descenso al antro de Trofonio. De la muerte. Sobre el alma,* donde enseñaba también el concepto materialista de la armonía entre los cuatro elementos del cuerpo (κρᾶσιν καὶ συμφονίαν τῶν στοιχείων), negando su inmortalidad [11]. Escribió también *Vidas de filósofos,* de Homero, de los Siete Sabios, de Pitágoras y de Platón [12]. Cicerón lo estimaba mucho, calificándolo de «peripateticus magnus et copiosus», «deliciae meae Dicaearchus» [13]. No debieron de ser buenas sus relaciones con Teofrasto, contra quien mantuvo la supremacía de la vida práctica sobre la contemplativa, de la φρόνησις sobre la σοφία [14].

Menón (s.iv), discípulo de Aristóteles. Escribió por encargo suyo una *Historia de la medicina* (ἰατρικὴ συναγωγή), de la que Kenyon publicó un fragmento en 1892. Fanias de Eresos (s.iii), compatriota y amigo de Teofrasto. Sólo conocemos el título de sus obras: *Sobre los prytaneos de Eresos, Sobre los tiranos de Sicilia, Sobre el asesinato de los tiranos.* Parece que puso en práctica sus teorías derrocando al tirano de su patria. Clearco de Soles (s.iii), camarada de Teofrasto. Escribió un tratado moral *Sobre las costumbres* [15]. Timeo de Tauromenion (h.340-250). Hijo del tirano Andrómaco de Tauromenion, en Sicilia. Introdujo el cómputo del tiempo por olimpíadas y escribió una Historia del Occidente griego en treinta y ocho libros. Demetrio de Falerón (h.350/344-285). Discípulo de Aristóteles y amigo de Teofrasto, a quien regaló unos terrenos que sirvieron para la ampliación del Liceo (h.310). Bajo Casandro fue encargado de la administración

Adv. math. VI 1. Fragmentos en Müller, *Fragmenta historicorum graecorum* II p.269ss; Westphal, R., *A. von Tarent. Musik und Rhytmik des Klassischen Hellenentums* (Leipzig 1893); Id., *Elemente der Musik* (Leipzig 1883); L. Laloy, *Aristoxene de Tarente. La Musique de l'Antiquité* (París 1904).

11 Cicerón, *Tusc.* I 31.

12 Fragmentos en Müller, *Fragm. hist. graec.* II p.228ss; Schmidt, F., *Heraclidi Pontici et Dicaearchi Messenii dialogi deperditi* (Breslau 1867); Ferri, A., *Dicearco di Messenia:* Acc. Lincei, IV 7.

13 Cicerón, *De off.* II 5; *Tusc.* I 31.

14 Cicerón, *Ad Att.* II 16.

15 Fragmentos en Müller, *Fragm. hist. graec.* II p.302; Weber, *De Clearchi solensis vita et operibus* (Breslau 1880).

de Atenas (ἐπιμελέτης) desde 317-307. Condenado a muerte, pudo escaparse a Alejandría, donde aconsejó a Tolomeo Soter la fundación de una escuela y una biblioteca, proyecto que realizó Tolomeo Filadelfo (h.285). Murió mordido por un áspid. Fue un hombre eruditísimo. Diogenes Laercio menciona numerosas obras, entre ellas una *Apología de Sócrates* [16]. Representa el lazo de unión entre el antiguo Liceo de Atenas y la nueva orientación erudita y científica que se desarrollará en Alejandría.

Solamente en sentido muy amplio cabe aplicar el calificativo de peripatéticos a un conjunto de escritores que desarrollan sus actividades en Alejandría, dedicándose sobre todo a la erudición, a la Historia, la Geografía y las Ciencias positivas: DURIS DE SAMOS (h.340-270). Procede de la escuela de Teofrasto. Historiador eruditísimo y gran estilista. Escribió una Historia que abarcaba desde la batalla de Leuctra hasta la de Cyropedión [17]. HERMIPPO DE ESMIRNA (h.200), doxógrafo alejandrino, discípulo de Calímaco de Cirene [18]. SOCIÓN DE ALEJANDRÍA (h.200-170). Compuso una *Sucesión de filósofos*, que utilizó Diógenes Laercio. SATYRO (h.221-203), erudito doxógrafo. Compuso *Vidas de filósofos*. Se conserva un fragmento de sus *Caracteres* [19]. ANTÍSTENES DE RODAS (s.III). Compuso también *Sucesiones de filósofos*, a la manera de Satyro, Soción y Heráclides. JERÓNIMO DE RODAS (s.III). Sólo quedan fragmentos de sus escritos, que fueron muy apreciados en la antigüedad. El placer no es nada real ni deseable. El sumo bien consiste en la ausencia de dolor (ἀοχλησία) [20].

ARISTARCO DE SAMOS (h.280, vivía aún en 264). Discípulo de Estratón. Vivió y enseñó en Alejandría, distinguiéndose como astrónomo. Sostuvo la teoría heliocéntrica, por lo que ha sido llamado el Copérnico de la antigüedad [21]. AMMONIO DE ALEJANDRÍA (s.III). Discípulo de Aristarco. Enseñó gramática en Alejandría. Comentó las *Categorías* [22]. HERÁCLIDES LEMBOS (h.180), natural de Oxyrrynchus (Egipto). Su nombre proviene de su obra *Discurso lembético*. Escribió una Historia

16 D. LAERCIO, V 5,80-81.

17 MÜLLER, *Fragm. hist. graec.* III p.484.

18 MÜLLER, *Fragm. hist. graec.* III p.43.

19 MÜLLER, *Fragm. hist. graec.* I p.20.

20 DIÓG. LAERC., IV 41; V 68; CICERÓN, *De fin.* V 5; III 3; *Acad. post.* II 42; HILLER, *Hieronimi Rhodii peripatetici fragmenta (Satura philol.*, H. Sauppio, Obl., Berlín 1878).

21 TH. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus* (Oxford 1913); ID., *Greek Astronomy* (Londres 1932).

22 *Comm. in Arist. Graeca, Ammonius in Categorias* (ed. Busse) vol.4,4 (1895).

universal en treinta y siete libros y *Sucesiones de filósofos*, extractando a Satyro y Soción [23]. AGATÁRQUIDES DE CNIDOS (h.190/180), secretario de Heráclides Lembos. Preceptor de Tolomeo, Alejandro VIII, Soter II, Latiro (116-108). Visitó Atenas. Se distinguió como gramático, geógrafo e historiador. Se le atribuye haber explicado la verdadera causa de las crecidas del Nilo [24]. FORMIO (h.190-150). DEMETRIO DE BIZANCIO (s.II). Compuso un tratado sobre el estilo poético [25]. DEMETRIO DE ALEJANDRÍA (s.II). Retórico famoso. Se le atribuye un tratado sobre la elocución [26].

BIBLIOGRAFIA

BERNAYS, J., *Theophrast Schrift über die Frommigkeit* (1866).
BOCHENSKI, I. M., *La Logique de Théophraste:* Collect. Friburgensia, XXXII (Fribourg 1947).
BRINK, K. O., *Sobre el Perípato*. Artículo en PAULY-WISSOWA, suppl. Bd.7 c.899-947.
BRUN, J., *Aristote et le Lycée* (París 1961).
CAPELLE, W., *Zur Geschichte des griechische Botanik:* Philocal (1910).
DIELS, H., *Theophrastea* (Berlín 1883).
DIRLMEIER, F., *Zur Ethik des Theophrast:* Philologus (1935) 248ss.
— *Die Oikeiosis Lehre Theophrasts:* Ph. s.XXX 1 (1937).
GOMPERZ, TH., *Ueber die Charaktere Theophrasts* (Viena 1888).
HORT, A., *Historia plantarum, de odoribus, de signis* (ed. 1916).
JAEGER, W., *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles* (Berlín 1938).
KIRCHNER, O., *Die botanischen Schriften des Theophrast.*
MOREAU, J., *Aristote et son école* (París 1962).
MUEHL, M., *Theophrast und die Vorsokratiker:* Arch. Gesch. Philos. (1923).
NORDEN, E., *Ueber der Streit des Zeno und Theophrast:* Jahrb. für klass. Phil. Suppl. (1892).
PASQUALI, G., *Sui caratteri di Teofrasto* (Nápoles 1919).
REGENBOGEN, O., *Theophraststudien:* Hermes (1934) 75ss.190ss.
— *Eine Polemik Theophrast gegen Aristoteles:* Hermes (1937) 469ss.
— *Theophrastus*, en PAULY-WISSOWA, suppl. Bd.7 (1940) c.1354-1563, separata 1950.
REITZENSTEIN, R., *Theophrast bei Epikur und Lukrez* (Heidelberg 1924).
ROSS, W. D.-FOBES, F. H., *Metaphysics*, trad. y comentario (1929).
SPENGEL, L., *Eudemii Rhodii Peripatetici fragmenta* (Berlín 1866, 1870).
USENER, H., *Analecta theophrastea* (Leipzig 1850).
WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles: Dikaiarkos* (Basel 1944). *Aristoxenos* (Basel 1945). *Klearchos* (Basel 1948).
WIMMER, FR., *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia* (Leipzig 1854-1862) 3 vols.

[23] DIÓG. LAER., VI 6; VIII 44; MÜLLER, *Fragm. Hist. Graec.* III p.167.
[24] MÜLLER, *Fragm. Hist. Graec.* III. *Geographi graeci minores*, ed. Didot, Bibl. Graeca (1882) I. FOCIO enumera varias obras de Agatárquides: PG 103,698.
[25] DIÓG. LAER., V 5,11; ATENÁGORAS, X 452e.
[26] WALZ, *Rhetores graeci* vol.9.

CAPITULO XXXII

Epicureísmo

I. *EPICURO* (341-271/270).—Natural de Samos. Hijo de Neocles, ateniense, maestro de Gramática en Gargettos, que se estableció en Samos hacia 352. Su madre, Querestraté, practicaba la magia. Estudió en Samos con el platónico Pánfilo. Asistió dos años en Teos (327) a la escuela de Nausífanes, que le inició en el sistema atomista, y a quien más tarde criticará duramente, llamándolo «medusa» por su torpeza. A los dieciséis años (323) fue a Atenas para prepararse al servicio militar. Regresó a Samos (Colofón) y nada sabemos de él hasta 310, en que, a sus treinta años, abrió escuela en Mitilene, que después trasladó a Lámpsaco, y finalmente a Atenas, en 307/6, cuando fue liberada por Demetrio. Compró una casa con un jardín, donde daba sus lecciones. De aquí proviene la denominación de «filósofos del Jardín» (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων). Más que una escuela filosófica, a la manera de la Academia o del Liceo, el jardín de Epicuro era «un círculo de amigos, una especie de seminario o de congregación, o más bien una casa de retiro y un sanatorio moral. Jóvenes inquietos o personas maduras, heridas por la vida, iban allí a buscar un asilo de paz y de amistad» [1]. Hacían en común una vida austera, frugal y retirada. Menospreciaban el dinero y las dignidades. Su finalidad era lograr la paz y la tranquilidad de ánimo, en la cual hacían consistir la felicidad.

Epicuro tenía una salud muy delicada. Padecía una penosa enfermedad renal y quizá hidropesía. La dulzura y afabilidad de su carácter, su firmeza para sobrellevar sus sufrimientos, le conquistaron el aprecio de sus conciudadanos. Sus discípulos lo veneraban como a un ser divino [2]. Su éxito, aparte de sus dotes personales, se debe a la claridad y sencillez de su enseñanza, acomodada a las tristes circunstancias de su tiempo. Enseñaba a vivir en paz, a conservar la serenidad de alma en medio de las turbulencias exteriores [3]. Murió a los setenta

[1] RIVAUD, *Histoire de la Philosophie* t.1 p.332. «Huye, ¡oh feliz amigo!, de toda educación» (D. LAERCIO, X 6).

[2] «Las grandes almas epicúreas no las hizo la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro» (SÉNECA, *Ep.* VI 6).

[3] «Epicuro no espera nada. Inventa un arte, imposible, de no desesperar sin esperar» (EUGENIO MONTES, *La tarde del mundo antiguo:* Escorial n.33 p.31).

y un años, el 7 Gamelión, dejando sus bienes en herencia a sus discípulos con el encargo de continuar su obra.

Sólo han llegado a nosotros unos pocos fragmentos de sus escritos. Diógenes Laercio, a quien por la exposición favorable que hace del epicureísmo algunos han creído partidario suyo, indica más de 300 títulos [4]. Eran famosos el *Canon* y el *Banquete*. Sólo quedan unos pocos fragmentos de los treinta y siete libros de su tratado *Sobre la Naturaleza*. Se conservan tres cartas auténticas: *a Idomeneo, a Herodoto*, sobre los elementos de la Física, y *a Meneceo*, sobre los principios fundamentales de moral. La carta *a Pitocles*, sobre los meteoros, quizá sea un resumen de un discípulo. Las *Kyriai doxaí* (Sentencias principales), si no son auténticas, reflejan exactamente su pensamiento. Son una especie de memorial compendiado de las prácticas que deben observarse para conseguir la tranquilidad y la felicidad. En 1888 encontró Wottke en un manuscrito del Vaticano otra colección de ochenta y una sentencias, extraídas de Epicuro.

II. **Escuela epicúrea.**—Epicuro tuvo numerosos discípulos, aunque de poco relieve, que se mantuvieron alejados de las luchas de las escuelas en los siglos posteriores a su maestro. Como escolarcas se suceden HERMARCO DE MITILENE (h.270), POLÍSTRATO (en 250), DIONISIO (s.III-II), BASÍLIDES (s.II), APOLODORO, llamado el «tirano del Jardín» († 85); ZENÓN DE SIDÓN († h.76), FEDRO (h.90-70), PATRÓN (70-51).

Contemporáneos de Epicuro fueron METRODORO DE LÁMPSACO (h.330-277), que fue escritor muy fecundo; POLYENOS DE LÁMPSACO, IDOMENEO DE LÁMPSACO, HERODOTO, PITOCLES, MENECEO, TIMÓCRATES, ANAXARCO, HEGESIANAX. Posteriores a Epicuro fueron BROMIO, DEMETRIO LACÓN, COLOTES, LEONTEO DE LÁMPSACO y su mujer TEMISTA, DIÓGENES DE TARSO.

Fuera de Atenas siguieron el epicureísmo FILÓNIDES DE LAODICEA (h.200-130), que enseñó en Antioquía; FILODEMO DE GADARA (s.I a. J. C.), amigo de Cicerón, que enseñó en Roma y de cuyos escritos se han recuperado fragmentos en papiros de Herculano. En Roma, a mediados del siglo II antes de Jesucristo, existió una escuela epicúrea de la que hablaremos más tarde. La gran figura del epicureísmo romano es TITO LUCRECIO CARO (h.95-51 a. J. C.), que en su poema *De rerum natura* expuso la doctrina epicúrea en versos elegantísimos, completándola con elementos de Empédocles. Hacia

[4] D. LAERCIO, X 26.

el año 200 después de J. C., DIÓGENES DE ENOANDA (Licia) hizo labrar en piedra una inscripción en que resume las ideas principales del epicureísmo.

1. **Noción de la Filosofía.**—El fondo ontologico de la filosofía epicúrea, esencialmente materialista, sensista y empirista, procede del atomismo de Demócrito. Epicuro se desentiende de las cuestiones puramente especulativas. Rechaza las Matemáticas por no considerarlas de utilidad práctica. Se propone solamente conseguir la felicidad en cuanto que es posible en esta vida. Su norma es la sencillez y la utilidad. Toda filosofía es inútil si no sirve para conseguir la felicidad. «No hay que inquietar a nadie porque no haya leído una línea de Homero o porque no sepa si Héctor era troyano o griego» [6].

Divide la Filosofía en tres partes, subordinadas entre sí: 1.ª *Canónica* (Lógica), que trata del conocimiento y de las normas y criterios para distinguir lo verdadero de lo falso. Esta se ordena a la: 2.ª *Física*, cuyo objeto es dar un concepto de la realidad, no con finalidad especulativa, sino para libertar al hombre del temor al destino, a los dioses y a la muerte, que son los tres grandes impedimentos para conseguir la paz del alma y la felicidad. A su vez ésta se subordina a la: 3.ª *Etica*, que es la parte fundamental, en la cual se trata de los medios adecuados para alcanzar la felicidad [7].

2. **Canónica** (κανών = regla).—*a)* TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.—La teoría epicúrea del conocimiento, inspirada en el materialismo atomista, es sumamente sencilla. La única fuente de conocimiento es la sensación, producida por unos efluvios (εἴδωλα, ἀπορροιαί) compuestos de átomos sutilísimos y sumamente veloces que se desprenden de la superficie de los cuerpos y que penetran por los poros en los órganos de los sentidos, produciendo en ellos impresiones a manera del sello sobre la cera. La emanación incesante de esos efluvios o imágenes no altera en lo más mínimo la constitución interna de los cuerpos ni disminuye su volumen. Son copias exactas de su figura exterior y conservan la vibración de su propio movimiento. Se renuevan constantemente, siendo reemplazados por otros átomos que afluyen del aire circundante (ἀνανταπλήρωσις). La emisión de esos efluvios es continua, a manera de un

[6] *Metrodori epicurei fragmenta* fr.24, A. KÖRTE (1890).

[7] Filosofía, para Epicuro, es «el ejercicio que por la palabra y el discurso procura una vida feliz» (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. mathem.* XI 169). «Si nada nos conturbasen los recelos de las cosas de los meteoros y los de la muerte..., no tendríamos necesidad de la filosofía» *(Carta a Pitocles:* D. LAERCIO, X 86).

torrente (ῥεῦμα), que corre desde los cuerpos hasta nuestros sentidos a través del espacio vacío. Su rapidez es tal, que producen impresión de continuidad. Pueden mezclarse entre sí y algunos ascienden hasta la bóveda que envuelve el mundo, rebotando y deformándose con el choque. De aquí provienen les percepciones confusas y extravagantes de los sueños [8].

Cuando los efluvios provienen de cuerpos inmediatos o cercanos, las impresiones son claras y se graban fuertemente, reproduciendo exactamente los objetos. Cuando proceden de objetos lejanos, causan impresiones más débiles (simulacros), menos nítidas y distintas, pues pueden alterarse y deformarse por el choque con otras imágenes.

b) Criterios de verdad.—Epicuro señala tres, que vienen a reducirse a la evidencia sensible [9]: 1.º Los *sentidos*, o la percepción sensible (αἴσθησις), que versa sobre objetos actuales y presentes. Las percepciones pueden ser claras, confusas, mezcladas, etc., según el modo como son recibidos en los sentidos los efluvios desprendidos de los cuerpos. La percepción pura es meramente pasiva. Tiene evidencia propia (ἐνάργεια) y es siempre verdadera, incluso en los locos y en los enfermos, pues responde a causas objetivas y reales. El error proviene de la *opinión* (δόξα) o del *juicio*. Consiste en afirmar que tal sensación corresponde a un objeto distinto del que la causa. Pero puede corregirse por la misma experiencia, comprobando si una sensación es confirmada o no por otras sensaciones (ἐπιμαρτύρησις). Si es confirmada, es verdadera. En caso contrario es falsa y hay que corregir el juicio.

2.º La *anticipación* (πρόληψις).—Versa sobre objetos lejanos o invisibles que no podemos percibir directamente por los sentidos. Los conceptos se reducen a sensaciones que permanecen en nuestra memoria [10]. Estos recuerdos suministran un medio para *prever* lo que puede suceder en el futuro, por analogía con lo pasado, de suerte que no pueda cogernos desprevenidos. Y también para *inferir*, por medio de la analogía, las cosas lejanas e invisibles que caen fuera del alcance de nuestra percepción directa. En este procedimiento está basada la Física de Epicuro, pues con él se infiere la existencia de los átomos y del vacío, que no pueden ser percibidos por experiencia sensible directa.

3.º Las *pasiones* (πάθη).—Versan sobre cosas *presentes*, en cuanto que producen sensaciones de placer o de dolor. Este

[8] D. L., X 48ss. [9] D. L., X 31ss. [10] D. L., X 33.

es el criterio del bien y del mal y de las cosas que se deben aceptar o rechazar.

3. **Física.**—Se contiene en la carta a Herodoto. No es original, pues con ligeras modificaciones se reduce al sistema atomista de Demócrito. No se propone resolver especulativamente el problema de la naturaleza de las cosas. Su finalidad es esencialmente práctica, para suprimir en el hombre el temor al destino, a los dioses y a la muerte, que considera los tres mayores obstáculos para lograr la tranquilidad del alma.

a) ATOMISMO.—Los elementos eternos, constitutivos de todas las cosas, son la *materia* (átomos), el *vacío* (espacio) y el *movimiento*. El Universo es infinito, pues no tiene nada que lo limite. Fuera de él no existe nada. Infinito es el vacío—espacio—y los cuerpos que se hallan en él [11].

La materia está compuesta por un número infinito de átomos invisibles, cuya existencia se afirma porque así lo exige la razón (prolepsis), aunque no puedan ser percibidos por los sentidos. Tienen distinta magnitud (μέγεθος), peso (βάρος) y figura (σχῆμα). Sus clases son muy numerosas, aunque no infinitas. Pero dentro de cada clase hay un número infinito de átomos [12].

Además de los átomos existe el *vacío*, o espacio, que separa y distingue unos átomos de otros y contiene todas las cosas. El vacío es necesario para explicar la distinción de los átomos, su agrupación y su disgregación, y para hacer posibles las mutaciones y el movimiento.

Los átomos están agitados en el vacío por un *movimiento* eterno en forma de torbellino [13]. Su caída natural es vertical o rectilínea. Todos caen con la misma velocidad, pero al caer los más pequeños son oprimidos por los mayores y tienden a subir hacia arriba con un movimiento violento. Además de este movimiento general de gravedad, los átomos poseen otro movimiento muy tenue de *declinación* (παρέγκλισις, *clinamen)*, por el cual pueden desviarse de la vertical. Con ello intentaba Epicuro salvar la libertad y evadirse de la ley de la necesidad o del destino [14]. En el interior de cada átomo existe un movimiento de vibración (κατὰ παλμόν), que es causa de su elasticidad en los choques.

11 «El todo fue siempre tal como es ahora, y será siempre así, pues no existe en él nada que pueda cambiarse» (D. L., *Ep. a Herodoto* X 38-39).

12 D. L., X 42; X 54-55.

13 D. L., X 43-44; LUCRECIO, *De rerum natura* II 419-431.

14 D. L., X 61; CICERÓN, *De fin.* I 6,18; LUCRECIO, *De rerum natura* II 221-224.

Todas las cosas se originan de los choques fortuitos entre los átomos. Unos rebotan, pero otros se acoplan entre sí, conforme a sus figuras, constituyendo los diversos cuerpos. Nada sale de la nada y nada vuelve al no-ser. «Ante todo, nada proviene de la nada, pues todo nacería de todo sin necesidad de semillas» [15]. Todo cuanto se origina de nuevo procede de alguna semilla, tanto en los seres vivientes como en los no-vivientes. Los átomos vienen a ser como las semillas de todos los seres.

Dentro del torbellino general que arrastra todas las cosas se forman torbellinos parciales, cada uno de los cuales da origen a otros tantos mundos infinitos que nacen, cambian sin cesar y se destruyen. Los hay de muy diversas formas: esféricos, ovoidales, cónicos, etc. En ellos hay plantas y animales, unos semejantes y otros distintos de los de nuestro mundo [16].

b) Supresión de las causas de intranquilidad.—1.º *No hay que temer al destino,* pues no existe. Solamente existe el azar. Todo se muda, se cambia y se destruye sin sujeción a ninguna ley, en virtud de causas puramente mecánicas. Nada es necesario. No puede preverse ningún acontecimiento, pues en el Universo no existe orden ni finalidad.

2.º *El temor a la muerte.*—El alma humana se compone de átomos esféricos lisos, sutiles y sumamente móviles, extendidos por el cuerpo a manera de una red. De suyo no posee sensibilidad y solamente la adquiere al estar unida al cuerpo, separada del cual ni siente, ni sufre, ni goza. El alma del hombre tiene además la facultad de pensar, que está localizada en medio del pecho.

Pero el alma no sobrevive al cuerpo. En el momento de la muerte sus átomos se disgregan, dejando de existir juntamente con el cuerpo [17], volviendo al torbellino del movimiento en el vacío. Epicuro admite una cierta libertad suficiente para que el sabio pueda dirigir su vida y gobernarse a sí mismo (ἐκλογή). Los átomos del alma tienen «declinación» para libertarse, hasta cierto punto, del destino ciego.

No hay que inquietarse por el temor a la muerte, pues es una liberación de todos los males y de todos los dolores, ya que nada existe después de esta vida, sino los átomos, que volverán a unirse y separarse indefinidamente. «La muerte, pues, el más horrendo de los males, en nada nos atañe. Pues mientras nosotros vivimos no ha venido ella, y cuando ella

15 *Ep. a Herodoto:* D. L., X 38.
16 *Ep. a Herodoto:* D. L., X 45; Lucrecio, *De rerum natura* I 1050-1085.
17 *Ep. a Herodoto:* D. L., X 63-65.

ha venido ya no vivimos nosotros. Así la muerte no es contra los vivos ni contra los muertos, pues en aquéllos todavía no está y en éstos ya no está» [18].

3.º *El temor a los dioses.*—Epicuro creía evidente la existencia de los dioses (ἐναργὴς γνῶσις), pues la atestiguan las apariciones, la experiencia de los sueños y el consentimiento universal de los hombres. «Cree que los dioses existen porque es necesario que exista una naturaleza excelente y de la cual no pueda hallarse nada mejor» [19]. Los dioses están compuestos de átomos aeriformes más sutiles y perfectos que los de las almas, y su figura es semejante a la de los hombres, pero mucho más hermosa. Residen en unos vergeles maravillosos, en los espacios que separan unos mundos de otros (μετακοσμία). Su número es incalculable. No tienen parte alguna en la formación de los mundos, ni los conocen, ni ejercen providencia en los asuntos humanos para bien ni para mal. La intervención en las cosas del mundo podría turbar su felicidad. Ni los bienes ni los males dependen de ellos. Si dependieran, los dioses, que son buenos, suprimirían todos los males. «Dios, o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que, del mismo modo, es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente; por lo tanto, ni siquiera es Dios. Si puede y quiere, que es lo único que conviene a Dios, ¿de dónde proviene entonces la existencia de los males y por qué no los impide?» [20]

Siendo esto así, son inútiles las oraciones, los sacrificios y los actos de culto. Pero los dioses, por su excelente naturaleza, son acreedores a nuestra veneración. En esto consiste la piedad y la única forma racional de religión [21].

Por lo tanto, no hay que temer a los dioses. Con lo cual queda excluida la tercera causa principal de intranquilidad.

4. **Etica.**—*a)* El placer.—Dado este concepto materialista de la realidad, el fin del hombre queda reducido a lograr la felicidad posible en este mundo, que consiste en vivir

[18] *Ep. a Meneceo:* D. L., X 125-139.
[19] Cicerón, *De nat. deor.* II 17,46.
[20] Usener, fragm.374.
[21] Cicerón, *De nat. deor.* I 17,45; 41,116; Séneca, *De benef.* IV 11. «Es mejor seguir la mitología de los dioses que someterse a la inevitable necesidad de la Naturaleza, porque los dioses dan la esperanza de dejarse aplacar mediante el culto, mientras que la Naturaleza es implacable y ciega» *(Carta a Pitocles:* D. L., X 134).

evitando el dolor, que es el único mal, y conseguir la mayor cantidad posible de placer, que es el único bien. Así lo atestigua la experiencia. Todos los seres vivientes buscan los placeres y huyen de los dolores. Este es el único criterio que debe presidir la conducta humana.

No obstante, Epicuro no es un puro hedonista. Su doctrina sobre el placer es mucho más elevada y hasta opuesta a la de los cirenaicos y Eudemo. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, y a cada uno de estos elementos corresponden sus propios placeres. Los del cuerpo son esencialmente carnales. Pero el alma tiene una clase de placer más elevado, que Epicuro denomina χαρά (gozo). Además, en cuanto dotada de conocimiento y reflexión, le corresponde regir y regular la vida del sabio, refrenando las actividades propias del cuerpo mediante la prudencia (φρόνησις), con la cual debe moderar los apetitos y señalar la norma de conducta, cuya finalidad es el equilibrio del hombre, su paz interior y su tranquilidad. Asimismo debe prever las consecuencias que pueden tener sus acciones.

b) La virtud.—Consiste en el medio de evitar el dolor y de conseguir la mayor cantidad posible de placer. No todos los dolores son absolutamente malos, sino que a veces son preferibles a los placeres, pues pueden reportarnos un bien mayor. Ni todos los placeres son deseables, pues pueden ser causa de dolores. El sabio deberá moderar la satisfacción de sus apetitos mediante la virtud de la templanza, puesto que el abuso de los placeres puede ocasionar dolor. Debe saber calcular (αἵρεσις) las sensaciones y distinguir su duración, su intensidad y sus consecuencias. No se debe elegir a ciegas cualquier placer, y menos los propios del cuerpo, porque pueden ir mezclados con muchos males [22]. Epicuro recomendaba una vida austera y refrenar los apetitos inmoderados, anejos a la satisfacción de las necesidades corporales. Distinguía entre necesidades naturales y no naturales o no necesarias. El sabio debe excluir el lujo, contentándose con lo necesario para la vida. Con pan, agua y un alimento frugal el sabio es más feliz que con los festines. Epicuro dio ejemplo con su conducta. Se contentaba con agua y pan moreno. En una carta a un amigo le escribe: «Envíame un poco de queso citrídeo para que yo pueda hacer una comida más excelente» [23].

En el placer distinguía dos aspectos, uno negativo, que es el principal, logrando la ausencia de dolor (ἀπονία), el reposo,

[22] *Ep. a Meneceo:* D. L., X 129-130. [23] D. L., X 11.

el descanso y la imperturbabilidad (ἀταραξία), de donde proviene la paz interior del alma, libre de dolores, de temores y perturbaciones, que es lo característico del sabio. El sabio debe librarse de los cuidados de la familia, de las riquezas, de los negocios y honores y de todo cuanto pueda perturbar la paz de su espíritu y producirle inquietud y dolor. «Si quieres hacer rico a Pitocles no le agregues riquezas, sino disminúyele sus deseos» [24]. En esta paz interior es en lo que consiste el placer más intenso. Es una moral propia de un hombre enfermo, para quien la mayor felicidad posible es la cesación de sus dolores.

El aspecto positivo del placer va unido al movimiento y a la actividad (ἐνέργεια) propios del cuerpo o del alma. Pero el sabio debe sobreponerse a todo mediante una severa disciplina, limitando sus apetitos, moderando sus deseos y regulando sus pensamientos e imaginaciones. Debe ser siempre libre y conservar su paz interior. Su norma es bastarse a sí mismo, contentándose con poco y logrando la autosuficiencia. Epicuro condenaba el suicidio como medio de liberación de los dolores físicos o morales.

Dentro de lo que cabe en una filosofía materialista, que niega la providencia de Dios, la inmortalidad del alma y las sanciones más allá de esta vida, la moral de Epicuro permanece en un plano de dignidad humana. No consiste en un puro hedonismo ni es una moral de libertinaje. Aunque carece de una norma superior a la propia naturaleza humana, aconseja la austeridad de vida, poniendo la felicidad, no en el desarreglo de las pasiones ni en los placeres inferiores del cuerpo, sino en la paz y en la tranquilidad del alma, en la «gracia» (χαρά), en el buen humor y en la ecuanimidad del sabio, dueño de sí mismo, sobreponiéndose al dolor y a la adversidad y superando los temores y las perturbaciones exteriores. Así Epicuro sobrellevó sus enfermedades con grandeza de alma y hasta con alegría, por lo que sus discípulos lo tuvieron en la más alta estimación. No obstante, éstos no supieron mantener la dignidad de conducta de su maestro, y, con más lógica que él, dedujeron de sus principios otras tendencias inclinadas al hedonismo en su aspecto menos elevado [25].

[24] USENER, fragm.135.

[25] GRILLI, ALBERTO, *I frammenti dell'epicureo Diogene di Enoanda*: Studi di filosofia antica, homenaje a R. Mondolfo (Bari 1950). *Sentencias principales*, traducción en *Grande Antologia filosofica* I (Marzorati) p.499.

BIBLIOGRAFIA

A) *Fragmentos*

BAILEY, C., *Epicurus. The extant Remains* (Oxford 1926).
BIGNONE, E., *Epicuro. Opere, fragmenti, testimonianze* (Bari 1919, 1924).
DIANO, C., *Epicuri Ethica* (Firenze 1946).
MÜHLL, P. VON DER, *Epicuri Epistulae tres et Ratae sententiae a Laertio Diogene servatae, accedit Gnomologium Vaticanum* (Leipzig 1922, 1939).
USENER, H., *Epicurea* (Leipzig 1887).
VOGLIANO, A., *Epicuri et Epicureorum scripta, in herculanensibus papyris servata* (Berlín 1928).
— *Nuove lettere di Epicuro:* Annali Univ. Cagliari (1928).
WOTKE, W. S., *Gnomologium Vaticanum* (1888).

B) *Estudios*

ALONSO DEL REAL, C., *Notas sobre la filosofía social de Lucrecio:* Rev. Int. de Sociología 7 (Madrid 1949) n.26-27 p.127-141.
ALFIERI, V. E., *Il concepto di divino in Democrito e Epicuro:* Studi di filosofia antica, en honor de R. Mondolfo (Bari 1950).
— *Lucrezio* (Firenze 1929).
ARÓSTEGUI, A., *La Filosofía epicúrea:* Revista de Filosofía 13 (Madrid 1954) n.51.
ARRIGHETTI, G., *Epicuro. Opere.* Introd., texto crítico y notas (Torino, Einaudi, 1960).
BAILEY, C., *The greek atomists and Epicurus* (Oxford 1928).
BEVAN, E. E., *Hellenistic popular Philosophy* (Cambridge 1923).
BIGNONE, E., *Epicurea.* Atti della R. Accad. della Scienze (Torino 1912).
- *Nuove ricerche sulla formazione filosofica di Epicuro.* I. A. e R. (1933).
— *La dottrina epicurea del clinamen:* Atene e Roma (Firenze 1940).
— *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze 1936).
— *La formazione dell'Etica epicurea atraverso la polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-aristotelica* (1935).
BROCHARD, V., *Protagoras et Democrite:* A. G. P. (1889).
— *La Morale de Épicure:* Études de phil. ancienne et moderne (París 1912) p.294ss.
CAPONE BRAGA, G., *Studi su Epicuro* (Milano 1951).
DE LACY, A., *The epicurean analysis of Language:* A. J. Ph. (1939) 85ss.
DIANO, C., *Note epicuree:* Studi it. di fil. class. (1935).
— *Epicuri ethica* (Florencia 1946).
— *La Psicologia di Epicuro e la teoria delle pasioni:* Giorn. crit. filos. ital. (1939-1942).
DRABKIN, T. E., *Notes on epicurean Kinetics* (Middletown, U. S. A., 1938).
Epicurea. In memoriam Hectoris Bignone (Génova 1959).
FARRINGTON, B., *The Faith of Epicur* (Nueva York 1967).
FESTUGIÈRE, A. J., *Épicure et ses dieux* (París, Presses Univ., 1946).
GASSENDI, P., *Syntagma philosophiae epicureae* (1658).
GOEDECKEMEYER, A., *Epicurus Verhältniss zu Demokrit in der Natur philosophie* (Estrasburgo 1899).
GUYAU, J., *La morale d'Épicure* (París 1878, [2]1881).
— *La moral de Epicuro.* Trad. española (1907).
HORNA, K., *Die Epikureische Spruchmoral:* W. S. (1931).
JENSEN, C., *Ein neuer Brief Epikurs:* Abh. der goett. Ges. d. Wiss. (1933).
JOYAU, E., *Épicure* (París 1910).
KEIM, A., *L'Épicuréisme, l'ascétisme et la morale utilitaire* (París 1924).

Kochalsky, A., *Das Leben und die Lehre Epikurs* (1914).
Krohn, K., *Der epikureer Hermarchus* (Berlín 1921).
Krokiewicz, A., *De diis Epicuri:* Eos (1929) 91ss.
Krücke, C., *Unklarheitem im Begriff der Natur bei Epikurus* (Göttingen 1906).
Lippmann, G. O. von, *Die Lehren der Atomistik bei Lukretius* (Mél. Bidez, 1934).
Mewaldt, J., *Die Geistige Einheit Epicurus* (1927).
Mühll, P. von der, *Epikurs Kyriai doxai und Demokrit:* Festgabe für A. Kagi (Zürich 1919) p.172ss.
Mulan, Ph., *Zwei Fragen der Epikur:* Theologie (Halle 1933).
Oates, W. J., *The Stoic and Epicurean philosophers.* The complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, M. Aurelius (Nueva York 1940).
Packer, M. N. P., *Ciceros presentation of epicurean ethics* (Nueva York 1938).
Pachnicke, H., *De philosophia Epicuri* (1882).
Philippson, R., *Epicurea:* Rhein. Mus. (1938) 169ss.
— *Zur epicurean Götterlehre:* Hermes (1916) 568; (1918) 338ss.
Quevedo, Francisco de, *Defensa de Epicuro:* Biblioteca Clásica (Perlado Páez, Madrid 1904) t.97 p.323-351.
Renault, M., *Epicure* (París 1903).
Robin, L., *Sur la conception epicuréenne du progrès:* Rev. Mét. et Mor. (1916).
Schmid, W., *Epikurus Kritik der platonischen Elementenlehre:* Kl. Philol. Studien (Leipzig 1936).
— *Ethica epicurea, pap. Herculan. 1251* (Leipzig 1939).
Soleri, G., *Lucrezio* (Brescia 1945).
Solovine, M., *Epicure.* Doctrines et maximes, traduites et accompagnées d'une note sur le clinamen (París 1925, 1940).
Stahl, A., *Mensch und Welt. Epikur und die Stoa* (1909).
Tito Lucrecio Caro, *Naturaleza de las cosas.* Versión en prosa del poema «De rerum natura», por el Dr. Manuel Rodríguez-Navas (Madrid ²1893).
Tylor, A. E., *Epicurus* (Londres 1911).
Vogliano, A., *Nuove Lettere di Epicuro e di suoi scolari* (Bolonia 1928).
— *Epicuri et epicureorum scripta in Herculanis papyris servata* (Bolonia 1928).
— *I frammenti del XIV libro peri physeos di Epicuro* (Bolonia 1932).

CAPITULO XXXIII

El estoicismo primitivo

I. Carácter general

El estoicismo tiene tres etapas netamente destacadas. En su origen es una tendencia que se presenta como contrapuesta al epicureísmo. Su fondo doctrinal ético no difiere gran cosa del cinismo, completado con la Física de Heráclito y algunos elementos aristotélicos. Pero la lucha contra los escépticos de la Nueva Academia obligó a los estoicos a elaborar una síntesis de toda la Filosofía, en la que entran la Física (incluyendo la Ontología, la Teología, la Biología y la Antropología), la Lógica y la Etica. La nota distintiva de este primer período

es su carácter dogmatista, representado principalmente por Crisipo, que fue quien llevó el peso de las controversias contra los académicos. A partir de Diógenes de Babilonia, y sobre todo de Panecio, el estoicismo sufre una mutación. Debido al cansancio de las luchas, los estoicos atenúan o simplemente silencian las tesis ontológicas y lógicas del estoicismo dogmático a la manera rígida de Crisipo, y se limitan a temas de carácter ético, dando por otra parte cabida a muchos elementos académicos y peripatéticos. Es la etapa conocida con la denominación de estoicismo medio. Más tarde vuelve a resurgir el estoicismo en la época imperial romana, retornando en parte a una mayor ortodoxia, pero también con predominio de los temas morales.

Los estoicos utilizan ampliamente materiales de todas las filosofías anteriores. En Física se inspiran en Heráclito, combinándolo con el hilemorfismo aristotélico; en Teología recogen las pruebas de Platón y Aristóteles; en Etica prolongan la actitud de los cínicos. No obstante, el estoicismo no tiene carácter ecléctico, sino que constituye una síntesis con destacada personalidad. En muchos puntos presenta características propias, y en otros los estoicos precisaron y ampliaron las doctrinas antiguas, habiendo sido uno de los movimientos doctrinales que más hondamente han influido en el desarrollo de la Filosofía.

Es de notar que casi ninguno de los representantes del estoicismo es netamente griego. Casi todos proceden de regiones distantes de la metrópoli. Esta carencia de lazos directos con la patria de origen explica su sentimiento cosmopolita, que es común a las escuelas helenísticas después de las conquistas de Alejandro.

Ninguno de los numerosos escritos de los estoicos de las escuelas antigua y media ha llegado íntegramente hasta nosotros. Para reconstruir su pensamiento tenemos que servirnos de los fragmentos conservados casi siempre en referencias de sus adversarios, como Filón de Alejandría *(De Providentia)*, Cicerón *(Académicas, De natura deorum)*, Plutarco *(Contra los estoicos, Contradicciones de los estoicos)*, Orígenes *(Contra Celso)*, Galeno, Sexto Empírico, Nemesio, Alejandro de Afrodisias, Filodemo de Gadara (Σύνταξις τῶν φιλοσοφῶν, hallada en los papiros de Herculano), Diógenes Laercio. De los estoicos de la época imperial se ha conservado gran parte de las obras.

ZENON (h.336/5-264/3).—Fundador de la escuela. Natural de Kitión, pequeña ciudad de Chipre. Fue hijo del rico



Zenón de Kition. (Museo del Vaticano.)

mercader Mnaseas, y en su juventud se dedicó al comercio. Pero, arruinado en un naufragio, se estableció en Atenas hacia el año 313. Recorrió varias escuelas de Filosofía. Escuchó primeramente al cínico Crates, aunque le desagradó su forma grosera. Fue después discípulo de los megáricos Estilpón y Diodoro Cronos, de quienes aprendió la Dialéctica. Oyó también a los académicos Jenócrates y Polemón y al peripatético Teofrasto. Su vocación filosófica se decidió por la lectura de algunos tratados socráticos, probablemente la *Apología* de Platón y los *Memorables* de Jenofonte. Admiraba grandemente la fuerza de ánimo (ἐγκράτεια) de Sócrates [1].

Hacia 306 comenzó a dar sus lecciones en el Pórtico de Peisianactos, decorado con pinturas de Polignoto, cerca del ágora de Atenas (Στοὰ ποικίλη). Asistía a sus lecciones el rey Antígono Gonatas y fue muy estimado de los atenienses. Murió en 264/3, probablemente por suicidio. Quedan fragmentos de sus libros *Política* (Πολιτεία), *De la vida conforme a la naturaleza* (Π. τοῦ κατὰ φύσιν βίου), *Sobre las pasiones* (Περὶ πάθων), *Sobre el Deber* (Περὶ καθήκοντος).

La variedad de influencias en su formación se refleja en el carácter un poco sincretista de su Filosofía, si bien, de ser cierto lo que le atribuyen Diógenes Laercio y Sexto Empírico, su ideología, y sobre todo su vida, no habría rebasado mucho la de los cínicos. Defendía el comunismo de mujeres y condenaba el matrimonio como contrario a la naturaleza. Consideraba como cosas indiferentes casarse los padres con los hijos, y los hermanos entre sí. No es antinatural comer carne humana, ni siquiera la de sus padres y hermanos. Es una cosa inútil enterrar los muertos, etc. [2] Aunque Zenón trazó, sin duda, las líneas fundamentales del estoicismo, sin embargo, su desarrollo sistemático es obra de Crisipo. Pero como para reconstruir la doctrina estoica tenemos que servirnos de referencias posteriores, haremos una exposición de conjunto.

II. Doctrina estoica

1. **Noción y división de la Filosofía.**—Los estoicos concebían la Filosofía con amplitud enciclopédica como «ciencia de las cosas divinas y humanas» [3]. La dividían en tres grandes

[1] D. Laercio, VII 1.

[2] D. L., VII 4. Pueden verse las crudas referencias de Sexto Empírico en *Hypot. pyrrhon.* III 24 y 25.

[3] θείων τὲ καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη (Ps.-Plutarco, *De placitis phil.* I pról. n.2; Aecio, *Placita* I proem. 2). Τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τὲ καὶ ανθρωπίνων (πραγμάτων) (Sexto Emp., *Adv. math.* IX 13). Esta definición se remonta ya a Jenócrates.

secciones: *Lógica*, *Física* y *Etica*, aunque no coincidían en el orden en que debían sucederse, pero todos subordinaban las dos primeras a la Etica, que era la principal [4]. Para simbolizar su importancia respectiva comparaban la Filosofía a un huerto, en el cual la Lógica eran las tapias, la Física los árboles, la Etica los frutos; a un huevo: la Lógica era la cáscara, la Física la clara y la Etica la yema; a un animal: la Lógica eran los huesos, la Física la carne y la Etica el alma [5].

2. **Lógica.**—Las duras controversias con los académicos (Zenón con Arcesilao, Crisipo con Carnéades) obligaron a los estoicos a practicar ampliamente la Dialéctica. Contra el escepticismo que minaba los fundamentos de la Filosofía tratan de buscar una base sólida en principios firmes y ciertos para apoyar la ciencia y orientar la acción y la vida virtuosa. Aunque en la lucha les tocó llevar la peor parte, no obstante, su esfuerzo es meritorio, pues contribuyó a salvar un conjunto de doctrinas fundamentales para la Filosofía.

Más que por sí misma, los estoicos cultivaron la Lógica por su importancia para la Etica. La Lógica se subordina a la Física, y ambas a la Etica, que es la parte principal de la Filosofía.

a) DIVISIÓN.—Dividían la Lógica en dos partes: 1.ª, *Dialéctica*, que es la principal, y que consiste en la discusión en forma dialogada (διαλέγεσθαι) por medio de preguntas y respuestas, y 2.ª, *Retórica*, en la cual la oración fluye de manera continua, y consiste en la buena disposición de los raciocinios expresados en forma de disertación [6]. «(Zenón) apretando los dedos y cerrando el puño, decía que así era la Dialéctica. Separando los dedos y abriendo la mano, decía que la Elocuencia era semejante a su palma» [7]. Aristón de Quíos comparaba la Dialéctica a los cangrejos, diciendo que tenía mucha cáscara y

4 «Totam philosophiam tres in partes diviserunt (los académicos), quam partitionem a Zenone esse retentam videmus» (CICERÓN, *De fin.* IV 4). D. L., VII 39 (ARNIM, I 352). SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.* VII 32 (ARNIM, II 44).

5 D. L., VII 7,40; SEXTO EMP., *Adv. math.* VII 17 (ARNIM, II 38). Cleantes dividía la Filosofía en seis partes: *Dialéctica, Retórica, Etica, Política, Física y Teología* (D. L., VII 1,41).

«La Filosofía es el estudio del arte que conviene (ἐπιτήδειον), llamando lo conveniente a la virtud única y suprema que abarca las tres virtudes más generales, que son la *Física*, la *Etica* y la *Lógica*» (AECIO, *Placita* I proem.2; ARNIM, II 35).

6 D. L., VII 1,41-52.

7 SÉNECA, *Ep.* 89,17; SEXTO EMP., *Adv. math.* II 7 (ARNIM, I 75); CICERÓN, *De fin.* II 17.

poca carne [8]. Subdividían la Retórica en *Deliberativa, Judicial* y *Encomiástica.*

b) ORIGEN DEL CONOCIMIENTO.—En su teoría del conocimiento, los estoicos combinaban el empirismo con el racionalismo, estableciendo dos órdenes: 1) el *sensitivo*, adquirido por las percepciones de los sentidos externos; y 2) el *racional*, procedente de la razón (λόγος, ἡγημονικόν). No admitían ideas innatas. La inteligencia del niño al nacer es «una página preparada para recibir la escritura, sobre ella se inscribe cada una de las ideas» [9]. «Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit» [10]. Todo conocimiento es adquirido y proviene del exterior, mediante la observación, el esfuerzo, la enseñanza y el aprendizaje. Tampoco admitían las Ideas platónicas ni el universal aristotélico. Solamente existe lo individual, y nuestro conocimiento no percibe más que objetos particulares.

c) CONOCIMIENTO SENSITIVO.—El conocimiento proviene, en primer lugar, del choque de los objetos exteriores que impresionan los sentidos, y que se graban en ellos a la manera del sello sobre la cera. Los sentidos se hallan en comunicación directa con el alma mediante los cinco *pneumas* que los relacionan con el *hegemonikón*. Así se transmiten sus impresiones al alma, y por esto puede decirse que el alma siente a través de los sentidos [11].

d) ETAPAS DEL CONOCIMIENTO.—En el orden del conocimiento podemos distinguir cinco etapas: 1.ª, *presencia*, o simple disposición (ἕξις); 2.ª, *potencia* (δύναμις); 3.ª, *representación*, o *percepción* (φαντασία = visum); 4.ª, *comprehensión* (κατάληψις); 5.ª, *asentimiento* (συγκατάθεσις).

Zenón simbolizaba las etapas del conocimiento con el ejemplo de la mano. La mano abierta es la simple representación o percepción (φαντασία), la mano cerrada es la comprehensión (κατάληψις, φαντασία καταληπτική), la mano cerrada, sostenida

[8] ESTOBEO, *Ecl.* II p.23,15W; *Flor.* 82,7 (ARNIM, I 391).

[9] AECIO, *Placita* IV 11.

[10] SÉNECA, *Ep.* 120.

[11] Es fácil ver en esta y otras teorías estoicas el influjo sobre las doctrinas cartesianas. Los espíritus vitales del filósofo francés equivalen a los *pneumas* estoicos, así como su concepto del alma alojada en la glándula pineal es idéntico al *hegemonikón*. Lo mismo sucede con sus normas de moral provisional. Es extraño que no se haya hecho resaltar el fondo estoico de las filosofías de Descartes y de Spinoza, que explica muchas de sus doctrinas, especialmente en el segundo. El estoicismo fue una de las filosofías más difundidas desde fines del siglo XVI en Bélgica y los Países Bajos, por lo cual no es aventurado suponer que tanto Descartes como Spinoza lo conocieran.

y envuelta con la otra mano es el asentimiento (συγκατάθεσις). «Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam, cum extensis digitis adversam manum ostenderat, 'visum' inquiebat 'huiusmodi est'. Deinde, cum paulum digitos contraxerat, 'adsensus huiusmodi'. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat: qua ex similitudine etiam nomen et rei, quod antea non fuerat, κατάληψιν imposuit. Cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientiam esse neminem» [12].

La *representación* (φαντασία) no es una facultad cognoscitiva distinta de los sentidos y de la razón, sino el resultado producido en el alma por las impresiones procedentes de los objetos externos que se graban en ella. Es de dos clases: *sensible*, cuando se recibe en los sentidos, y *racional*, cuando se recibe en la razón (logos).

El resultado de las representaciones son las προλήψις (*anticipaciones*, prenociones, presentimientos), que son los primeros conocimientos, tales como los que el niño adquiere espontáneamente, por su propia experiencia, sin esfuerzo ni reflexión, hasta los siete años. Asimismo las *nociones comunes* (κοιναὶ ἔννοιαί), que se refieren a los primeros principios de orden intelectual y moral, y que brotan casi espontáneamente en el alma. El hombre posee como facultad innata la de comprender inmediatamente las primeras nociones naturales y los primeros principios morales. Las *nociones* (ἔννοιαί) que corresponden a los objetos exteriores existentes en acto (ἐνεργείᾳ) se adquieren por la observación, la atención, el esfuerzo y la enseñanza. En esas nociones entran combinados los sentidos y la razón. De la actividad *interna* de la razón provienen los ἐννόημα, que no son tomados de las cosas, ni responden a nada exterior, sino que son puras representaciones mentales, fantasmas, o creaciones producidas por la *razón interior* (λόγος ἐνδιάθετος) con independencia de los objetos externos, pero en conexión con las *nociones* (ἔννοιαί) percibidas del exterior. Son producto de una actividad racional semejante al conocimiento divino. Pero no hay que entenderlos en sentido puramente subjetivista, pues los estoicos los consideran reales en cuanto que son confirmados por la experiencia.

Crisipo distinguía tres clases de *representaciones* (φαντασίαι): 1.ª, *creíbles y seguras* (πιθανή), que atestiguan un hecho actual, v.gr., «yo hablo», «ahora es de día»; 2.ª, *no creíbles ni seguras* (ἀπίθανος), que expresan un hecho no real, v.gr., «aho-

12 CICERÓN, *Acad. pr.* II 144 (ARNIM, I 66).

ra es de día», cuando todavía no ha salido el sol; 3.ª, *no creíbles ni increíbles*, pues no las podemos comprobar, v.gr., «el número de las estrellas es impar». De Crisipo, o quizá del mismo Zenón, es la distinción de las representaciones en: 1) *comprehensivas* (φαντασία καταληπτική), y 2) *no-comprehensivas*. Las *comprehensivas* proceden de un objeto realmente existente, y las impresiones recibidas corresponden a la realidad (ἀπὸ ὑπάρχοντος, κατ'αὐτὸ ὑπάρχον). Las *no-comprehensivas* proceden de lo no-existente, o de lo no-existente no conforme a lo existente [13]. El carácter propio de las representaciones comprehensivas es la *evidencia* (ἐνάργεια). Hay representaciones que aprehenden su objeto de una manera tan clara y evidente, que excluyen todo error y toda duda [14]. En la representación comprehensiva entran unidos, en estrecha combinación, los sentidos y la razón.

A las representaciones comprehensivas corresponde como acto propio el *asentimiento* (συγκατάθεσις), en el cual van mezclados lo racional y lo volitivo, porque depende también de la voluntad. El asentimiento es, por una parte, *necesario*, en cuanto que es determinado por la evidencia misma de la representación. Pero por otra parte es *libre*, podemos prestarlo o no prestarlo, en cuanto que no es un acto puramente mecánico, sino racional. De suyo el asentimiento es *verdadero*, porque la representación comprehensiva aprehende la verdad; pero puede ser también *falso*, cuando la intervención de la voluntad hace precipitar el asentimiento y prestarlo a representaciones no evidentes. Por esto los estoicos recomendaban la *calma*, tanto en el juzgar como en el obrar (ἡσυχία, ἡσυχάξειν), consejo que más tarde repetirá Descartes, quien también hace depender el error de la precipitación de la voluntad.

e) LA RAZÓN.—El *hegemonikón* tiene dos funciones: 1.ª Una rectora, directiva y dominante sobre los sentidos, cuyos *pneumas* proceden de él. «La mente sujeta con sus conocimientos a los órganos y a los sentidos» [15]. «Sola ratio immutabilis et iudicii tenax est. Non enim servit, sed imperat sensibus» [16]. 2.ª Otra función es la *ciencia* o la *sabiduría*, que es la representación comprehensiva evidente, y que versa ante todo

[13] D. L., VII 1,46.

[14] No es necesario esforzarse mucho para ver la equivalencia de la *fantasía cataléptica* con las *ideas claras y distintas* de Descartes, como también la sede del alma en el centro del cerebro (Cleantes) y los espíritus vitales que la ponen en comunicación con el cuerpo.

[15] ESTOBEO, *Ecl.* II p.73,19W.

[16] SÉNECA, *Ep.* 66,30-31; CICERÓN, *Acad. pr.* II 47,144.

sobre los conocimientos de orden moral. «La ciencia es una *katalepsis* segura, fuerte e inmutable de la razon. La opinion es un asentimiento débil y falso. Y la *katalepsis* (comprehensión) se halla entre la una y la otra y es el asentimiento de la fantasía comprehensiva. En cuanto a la fantasía comprehensiva, según ellos, es la verdadera, y la que es tal no puede ser engañosa» [17]. Tiene por caracteres la *verdad*, la *firmeza* y la *infalibilidad*. «Es la comprehensión segura e infalible formada por el logos» [18].

Hay un *verbo interno, verbum mentis* (inditus, λόγος ἐνδιάθετος), que es una cualidad intrínseca de la misma alma. Otro *verbo exterior*, prolativo, pronunciado, expreso (λόγος προφορικός), que es la palabra en vías de pronunciación. Y finalmente la *voz* (φώνη), o la palabra que suena, produciendo en el aire un choque o una conmoción (πεπληγμένον ἀέρα). La verdad se expresa en una palabra, interna o externa. Y, como se ve por las etimologías, todas las palabras tienen un sentido natural primario, que no depende de la arbitrariedad. Un niño, o un inconsciente, pueden decir por casualidad *lo verdadero* (τὸ ἀληθές). Pero *la verdad* (ἡ ἀλήθεια) solamente es tal cuando el sabio la enuncia en forma de proposición (ἀξίωμα).

Solamente hay una Sabiduría perfecta, que es la del Logos, o de la Razón divina, eterna y subsistente, la cual es como un semillero infinito de donde proceden los *logos* particulares de los hombres, todos los cuales son una participación del Logos único divino. (Este concepto será recogido por el peripatético ecléctico Aristocles, maestro de Alejandro de Afrodisias, y de éste pasará a la filosofía árabe en forma del entendimiento único y separado.) Por esto la sabiduría del hombre es participada, y ninguno puede llegar a poseerla plenamente. «Una cosa es la sabiduría, y otra llegar a poseerla» [19]. Pero es propio del Sabio tener la *razón recta* (ὀρθὸς λόγος) o, como dice Séneca, «habere mentem perfectam».

f) Criterio de verdad.—Los estoicos, en su lucha contra los escépticos, se esforzaron por establecer un criterio firme y seguro de verdad, para fundamentar sólidamente la certeza y distinguir en la ciencia los conocimientos verdaderos de los falsos, y en moral lo malo de lo bueno.

En último término, el único criterio que proponen se reduce a la estabilidad y la *evidencia* del acto cognoscitivo (ἐνάργεια), que corrobora la verdad y la certeza de los conocimientos.

[17] Sexto Emp., *Adv. math.* VII 151.
[18] Estobeo, *Ecl.* II p.73,19W.
[19] Séneca, *Ep.* 117,12.

Esta evidencia se halla: *a)* En las primeras noticias o nociones comunes (κοιναὶ ἔννοιαι), que son las primeras manifestaciones del *logos interno* (ἐνδιάθετος). *b)* En las percepciones de los sentidos, cuando reúnen las siguientes condiciones: que los órganos se hallen en perfecto estado; que entre el objeto y el órgano no se interponga ningún objeto extraño; que no sea excesiva la distancia espacial y temporal entre el órgano y el objeto; que la percepción tenga la suficiente duración. Deben ser estables. Repetidas por sí o por otros [20]. *c)* En las *representaciones comprehensivas* (φαντασία καταλεπτική), las cuales aprehenden el objeto de tal manera que excluyen todo motivo de duda y error. Estas aprehensiones responden a objetos reales. No deben tener «nada en contra suya», es decir, no deben ser contradichas, modificadas ni influidas por circunstancias extrañas.

A las representaciones comprehensivas corresponde el *asentimiento*, propio del alma racional, y que es al mismo tiempo libre y necesario. Necesario, porque es obligado por la claridad y evidencia de la representación. Y libre, porque no es mecánico, sino que brota de la misma naturaleza racional.

Las percepciones sensibles se conservan en la *memoria* (μνήμη). De la memoria resulta la *experiencia* (ἐμπειρία) como fruto de un conjunto de conocimientos semejantes.

La ciencia es un conjunto de representaciones comprehensivas. Pero los estoicos no llegaron a rebasar el concepto nominalista y concreto del universal, ni a formar un universal abstracto en el sentido aristotélico.

g) CATEGORÍAS.—Los estoicos simplificaron la lista de las categorías aristotélicas reduciéndolas a cuatro: 1.ª El *sujeto* o *sustancia* (τὸ ὑποκείμενον), que es la materia primera indeterminada de todas las cosas. 2.ª La *cualidad* (τὸ ποιόν, τὸ ποιόν ὑποκείμενον), que determina esencialmente la sustancia. 3.ª La *modalidad* o los modos de ser (τὸ πῶς ἔχον, τὸ πῶς ἔχον ποιόν ὑποκείμενον), que determinan la constitución accidental de la sustancia (v.gr., estar, situación). 4.ª La *relación* (τὸ πρός τι ἔχον, τὸ πρὸς τὶ ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον), que tiende a otros objetos y se establece entre distintas realidades.

3. **Física.**—Los estoicos retornan al antiguo concepto presocrático en que lo «físico» abarcaba toda la realidad, identificando el ser físico con el ser total, y el orden cósmico con el orden total. Así en su Física van incluidas la Ontología, la

20 EPICTETO, *Din.* II 13,1; II 20,1ss.

Teología, la Biología y la Antropología. Su concepto de la realidad, más que un monismo corpóreo, tal como aparece a primera vista, debe entenderse como un *dualismo dinamista*, en el cual combinan la Ontología de Heráclito —el Fuego en perpetuo movimiento, del que proceden y al que retornan todas las cosas, que están en perpetua transformación— y la teoría hilemórfica de Aristóteles, admitiendo una materia pasiva como principio primordial, penetrada por el Fuego a manera de una forma.

Los estoicos identificaban la realidad y la corporeidad. Todo ser es corpóreo. Todo lo que obra es cuerpo [21]. Son corpóreos el Fuego, Dios, que se identifica con él; el alma, la palabra, el bien, la sabiduría, las virtudes, los vicios, las pasiones, etc. [22] «Placet nostris, quod bonum est, esse corpus, quia quod bonum est facit, quidquid facit corpus est... Sapientiam bonum esse dicunt. Sequitur, est necesse sit illam corporalem quoque dicere» [23]. Hasta Marco Aurelio los estoicos no llegan a admitir la noción de espíritu. Pero no hay que interpretar su concepto corpóreo de la realidad en sentido burdamente materialista, sino más bien como una oposición al idealismo platónico; no existen Ideas, solamente existen seres concretos o cuerpos (σώματα). Unicamente señalaban como contrapuestas a la realidad corpórea cuatro realidades incorpóreas, que eran lo *expresable*, el *vacío*, el *lugar* y el *tiempo* [24].

a) Los PRINCIPIOS ETERNOS.—En medio del *vacío infinito* existe desde toda la eternidad una masa corpórea, finita, limitada, dentro de la cual se hallan dos principios también eternos, corpóreos, ingenerados e indestructibles, que son la *Materia* y el *Fuego*. «Admiten dos principios para todas las cosas, el activo y el pasivo. El pasivo es la sustancia despojada de todas las cualidades, es decir, la materia. El activo es la razón que está en aquélla, o sea Dios, el cual, siendo eterno, crea en toda ella todos los seres singulares» [25]. «Dicunt, ut scis, stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat, causa autem, id est ratio, materiam format, et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit.

[21] ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν (PLUTARCO, *De Comm. Notit.* 1073E; *Adv. Stoic.* 30); «Nullo modo arbitrabantur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis» (CICERÓN, *Acad. post.* I 11,39).

[22] SÉNECA, *Ep.* 106,3; D. L., VII 1,148.156.

[23] SÉNECA, *Ep.* 117,2.

[24] SEXTO EMP., *Adv. math.* X 218.

[25] D. L., VII 134 (ARNIM, I 85); FILÓN, *De Prov.* I 22.

Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat; hoc causa est, illud materia» [26].

Estos dos principios son distintos, pero inseparables. Equivalen a la materia y a la fuerza. No se da materia sin fuerza, ni fuerza sin materia. La materia es el sujeto de la fuerza, y la fuerza el principio determinante y unificador de la materia. «Neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur; neque vim sine aliqua materia, nihil est enim quod non alicubi esse cogatur» [27].

1.º *La Materia* (ὕλη) es un principio pasivo (τὸ πάσχον), inerte, incualificado (ἀποιός), pero sujeto de todas las cualidades. Es divisible hasta el infinito, no aumenta ni disminuye y sus partes pueden mezclarse y compenetrarse entre sí. Es incognoscible en cuanto tal e inmóvil, a no ser que sea impulsada por algún agente externo.

2.º *El Fuego.*—El Fuego (πύρ) es otro principio eterno, activo, potentísimo, sutilísimo, sumamente fluido, viviente e inteligente, que penetra la materia, la organiza, la vivifica, la determina y mueve (τὸ ποιοῦν), dando a todas sus partes la cohesión y la tensión (τόνος). Los estoicos lo designan con los nombres de Causa, Razón (Λόγος), soplo (πνεῦμα), éter, Zeus o Dios [28].

El Fuego envuelve, contiene (συνέχει) y penetra todo el Cosmos a la manera de un soplo inflamado creador y unificador (πνεῦμα νοερόν καὶ πυρώδες). Es la causa o la fuerza activa, viviente, inmanente, que informa y vivifica todo el Universo, a la manera de un alma universal. El Fuego penetra la materia, ejerciendo las mismas funciones que Aristóteles asigna a la forma sustancial. Es la causa de todas las cualidades sensibles, que también son corpóreas: el calor, el frío, la luz, el color, la oscuridad, la humedad, la sequedad, la dulzura, el amargor, la gravedad, la longitud, la latitud, la profundidad, etc. De la mezcla del Fuego con la materia resulta toda la variedad de los seres particulares: dioses, astros, hombres, animales y plantas.

El Fuego está todo en cada una de las partes. Es la causa de la unidad, de la armonía y belleza del Cosmos. Por esto

[26] SÉNECA, *Ep.* 65,2 (ARNIM, II 303).

[27] CICERÓN, *Acad.* I 6. Este dualismo estoico a veces reviste el carácter de un verdadero monismo, ya que todas las cosas se integran dentro del concepto común de corporeidad. «De lo uno nacen todas las cosas, y lo uno se recoge en todas» (ESTOBEO, *Ecl.* I 17,3).

[28] CICERÓN, *De nat. deor.* II 29; HERMÍAS, *Irrisio* 14 (ARNIM, I 495); EUSEBIO, *Praep. Evang.* XV 15 (ARNIM, II 258).

entre todas las partes del mundo existe la más íntima simpatía (πᾶν συνεχὲς συμπαθὲς ἑαυτῷ). Y por esto también el mundo es un gran viviente, un inmenso animal, con alma, vida, pensamiento y razón que se desarrolla en múltiples seres (ἔμψυχον, λογικόν, νοερόν). Dios y el Fuego son una misma cosa. Dios es inmanente al mundo, y todas las cosas son divinas. De aquí proviene el profundo sentimiento religioso de los estoicos, como Cleantes en su *Himno a Zeus*, y especialmente de los más tardíos, como Epicteto y Marco Aurelio, que ponderan la íntima compenetración con lo divino inmanente al hombre [29].

3.º *El Logos*.—Los estoicos reproducen el antiguo *Logos* de Heráclito, concibiendo dentro del mismo Fuego una Razón o una Ley inmanente y universal que en cierto modo se identifica y en otro aspecto se distingue del Fuego. Ese *Logos* es el principio rector (ἡγημονικόν), la Mente que rige y gobierna todo el Universo [30]. Es la *Providencia* (Πρόνοια) y el *Destino* (Εἱμαρμένη), que todo lo ordena y reduce a una armoniosa unidad. Es el λόγος σπερματικός, que contiene en sí las semillas o gérmenes racionales de todas las cosas (nueva versión de las Ideas ejemplares de Platón).

b) La transformación cíclica.—Lo mismo que Heráclito, los estoicos conciben el Universo en una transformación incesante, en un perpetuo movimiento rítmico, en que todos los seres resultan de la mezcla y compenetración de los dos principios primordiales: la materia y el fuego. En la *vía hacia abajo* (extinción), el fuego primordial da origen a toda la variedad de los seres. Del éter celeste se forma la esfera de las estrellas fijas. Luego, las estrellas móviles; después, el aire, el agua y la tierra [31]. En la *vía hacia arriba*, o de retorno, el proceso es inverso: tierra, agua, aire y fuego. Los elementos se mezclan unos con otros en distintas proporciones al encontrarse en la vía hacia arriba o en la vía hacia abajo, y da origen a la diversidad de seres celestes y terrestres. Bajo la acción del fuego primordial inmanente, que anima todas las cosas, el agua se hace vapor, después aire, y el aire finalmente fuego.

Los elementos son aquello «de lo cual primeramente nacen y en lo que, por último, se disuelven los seres que tienen nacimiento» [32]. Crisipo dedicaba el fuego a Zeus; el aire, a Hera; el agua, a Poseidón, y la tierra, a Hestia. El agua y la tierra son

[29] «Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia sequuntur» (Cicerón, *Acad. pr.* II 41,126: Arnim, I 28,22; II 179,35; 273,25).

[30] Cic., *De nat. deor.* II 29.

[31] D. L., VII 137.

[32] D. L., VII 136.

pesados y pasivos y tienden hacia abajo, al centro del mundo. El aire y el fuego son ligeros y activos, y tienden hacia arriba, oprimidos por la presión de los anteriores. Crisipo admitía además otro quinto elemento, que es el *éter* celeste, mezcla purísima de fuego y aire, del cual se formaba la esfera de las estrellas fijas.

Todos los elementos son corruptibles. Pueden mezclarse y penetrar entre sí, pues la materia es divisible hasta el infinito. Una sola gota de agua disuelta en el mar se comunica a toda la masa de agua. Todos son también transformables, por condensación, dilatación o evaporación. De la unión de los elementos en distintas proporciones resultan las distintas cualidades, como el calor, el color, la dulzura, el amargor, etc.

c) El Cosmos.—El mundo es único, limitado, esférico y finito. No hay muchos mundos, como querían los epicúreos. Fuera del Cosmos no existe más que el vacío infinito o el no-ser. En el centro del Cosmos está la tierra, esférica e inmóvil. En ella se mantienen en equilibrio sus elementos correspondientes, que son agua y tierra. Encima de la tierra está la región del aire, de los vapores o exhalaciones. Más arriba está la del fuego y del éter, en la cual se suceden escalonadamente las esferas de la Luna, que se compone de fuego y aire (por esto su luz es cenicienta), la del Sol y las de los planetas, que son seres divinos, vivientes e inteligentes de forma esférica. El Sol se compone de fuego purísimo y se alimenta de las exhalaciones de los mares y de los ríos. Se mueve con movimiento helicoidal, sin acercarse ni alejarse demasiado de la tierra. Envolviendo todo el Cosmos está la esfera de las estrellas fijas, compuestas de *éter santo* (ἱερός), y cuya cantidad es innumerable.

d) Las conflagraciones universales.—La transformación incesante del Universo se desarrolla en ciclos rítmicos y periódicos (Gran Año) regidos por una ley inmanente y necesaria (Λόγος, εἱμαρμένη), que es la causa de todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Todos los seres del Universo, los dioses, los astros, los hombres, las plantas y los elementos son corruptibles (φθαρτὸς), y todas perecerán. Cada ciclo del desarrollo del Universo termina con una conflagración (ἐκπύρωσις), en la cual se destruyen todos los seres particulares, quedando nada más que los dos principios eternos, la materia y el fuego primordial. De ellos volverán a renacer todas las cosas siguiendo el mismo orden, repetido infinitamente (παλιγγενεσία). Los mundos se suceden en ciclos sucesivos. Todas las cosas se repiten exactamente infinitas veces. En cada

mundo vuelven a reproducirse los mismos astros, la misma tierra, los mismos hombres, los mismos pueblos y los mismos sucesos, siguiendo un orden idéntico (Sócrates, Jantipa, Anytos, Meletos, Platón). Los estoicos posteriores restringieron la permanencia más bien al ritmo fundamental de los acontecimientos, pero admitiendo la diversidad de los sucesos particulares [33].

Cleantes concebía la conflagración a manera de un incendio purificador. En la periferia del Cosmos permanece siempre una capa envolvente de fuego purísimo y activísimo, el cual reanima todas las cosas cuando llegan al ínfimo grado de extinción. Después se va retirando hacia la periferia y las cosas vuelven a renacer. Según esto, solamente habría una vía hacia abajo (extinción) y después una conflagración violenta [34].

e) Determinismo finalista.—En los poemas homéricos, en Píndaro, Esquilo y Sófocles aparece la fatalidad (ἀνάγκη, εἱμαρμένη), a la manera de una ley rígida e inexorable. De ella provienen los males que caen sobre Edipo y Orestes. Eurípides atenúa un poco ese rigor. Sócrates, Platón y Aristóteles no la mencionan. Pero los estoicos vuelven a resucitarla, identificándola con una ley cósmica universal, inmanente al Universo, en contraposición con el azar de los epicúreos. «No vale esto para hoy o sólo para mañana, sino que siempre vive y nadie sabe desde dónde y cuándo vino».

A la absoluta racionalidad del Cosmos estoico corresponde una necesidad absoluta. En su Universo no queda lugar para la contingencia. Nada sucede al azar, sino todo necesariamente. No hay ningún movimiento sin causa. Unos hechos son causa de otros. Todo se desarrolla dentro del engranaje cósmico de causas y efectos. En esa unidad cósmica todo está rigurosamente ordenado, concatenado y determinado por la Razón universal, que penetra y gobierna el mundo (διοίκησις), señalando a cada cosa su propia finalidad. Esa ley de bronce (εἱρμόν), que liga el Cosmos y la humanidad, es Dios mismo, sabio, justo y prudente. La Razón (λόγος), la Providencia (πρόνοια) y el Destino o la necesidad se identifican.

Sin embargo, no se trata de una necesidad ciega ni puramente mecánica, como la de los atomistas o la de los epicúreos, sino del régimen necesario de la Razón universal, divina, inmanente al Cosmos, que ordena todas las cosas a una finali-

33 Marco Aurelio, *Solil.* VII 6; Eusebio, *Praep. Evang.* XV (Arnim, I 98); Stobeo, *Ecl.* I 17,3 (Arnim, I 102); D. L., VII 135.136.142; Taciano, *Adv. graec.* c.5 (Arnim, I 109).

34 D. L., VII 1,156. «Zeus crece hasta consumar de nuevo en sí todas las cosas» (Arnim, II 185,44).

dad de perfección, en la cual siempre sucede lo mejor. «Ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna» [35]. Es un determinismo finalista y optimista a la manera de Leibniz.

En virtud de la fuerza activa única (Dios, Fuego, Razón, Providencia, Necesidad...) que todo lo penetra y dirige, todos los seres y todos los acontecimientos del Universo están estrechamente ligados entre sí. El Destino se extiende a todo el conjunto del Universo y a cada uno de los seres en particular. Es superior a los dioses, los cuales, aunque conocen todo cuanto tiene que suceder, sin embargo no pueden modificar ni alterar el orden del mundo, ni menos impedir que se realicen los acontecimientos señalados por la Razón universal. Y menos aún pueden alterarlos los hombres, a los cuales solamente les queda la sumisión humilde a lo determinado por la Providencia.

Fatis agimur, cedite fatis...
Non illa Deo vertisse licet
Quae nexa suis currunt causis (Séneca).

«Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» [36]. «Deo parere libertas est» [37]. «Todo se me acomoda lo que a ti se acomoda. ¡Oh Cosmos!, nada me llega tarde, nada demasiado pronto si llega a punto para ti» (MARCO AURELIO, IV 23).

En sus duras controversias con los académicos, los estoicos multiplicaron las pruebas para justificar su determinismo.

1.º *Físicas.*—Por la concatenación (συναναγκασμένον) de todos los acontecimientos del Universo en una inmensa serie ordenada, regida por la Razón y la Providencia divina. El orden no se explica sin una inteligencia ordenadora inflexible.

Por el principio de causalidad. Nada sucede sin una causa que lo determine. Decir que existe un efecto sin causa es tan absurdo como decir que algo sale de la nada.

Por el principio de finalidad. Todo cuanto sucede en la Naturaleza tiende a un fin preestablecido por la Razón universal, que siempre intenta lo mejor.

2.º *Lógicas.*—Una proposición verdadera lo es desde toda la eternidad, y su contradictoria, falsa. Por lo tanto, hay verdades necesarias eternas, y su verdad excluye la posibilidad de sus contrarios.

Sólo son posibles desde la eternidad los acontecimientos que llegan a realizarse. Cuando una cosa posible se ha realizado, ya es necesaria, y su contraria se convierte en imposible.

[35] CICERÓN, *De div.* I 55.
[36] SÉNECA, *Ep.* 107,11.
[37] SÉNECA, *De vita beata.*

f) La libertad.—Dentro de su riguroso determinismo, Crisipo intentó salvar en cierto modo la libertad conciliándola con la necesidad. Para ello distinguía entre causas perfectas y principales (remotas) y causas auxiliares (próximas): «Causae principales, et causae adiuvantes»[38]. El destino (causa principal remota) nos impulsa a la acción. Pero una acción para llegar a realizarse necesita no ser impedida por las causas próximas, a las cuales podemos prestar o rehusar nuestro asentimiento. El destino determina el fin, y el acaso (τύχη) suministra los medios.

Crisipo ilustraba esta doctrina comparando la acción a un cilindro que rueda por un plano inclinado. El destino le comunica su impulso necesario. Pero el movimiento del cilindro depende además de la inclinación del plano, que puede modificar su dirección.

De todos modos, es vano pretender rebelarse contra el impulso de la necesidad. Esa es la causa de nuestros sufrimientos. Lo mejor es dejarse llevar, cooperando con nuestro asentimiento libre (συνκατάθεσις) al movimiento de la Naturaleza. Así se logra la perfecta serenidad (εὐαρέστησις) y la paz del espíritu, propia del sabio que se somete a la necesidad providencial.

Pero con esto la libertad queda reducida a un poder, ineficaz, de resistencia al destino. Solamente es o resistencia inútil o cooperación al impulso universal necesario, pero no basta para desvirtuar el rígido determinismo que arrastra todas las cosas.

g) Optimismo.—En un Cosmos, informado por Zeus, alma del mundo, penetrado por el fuego viviente, Razón universal que todo lo gobierna y dirige, no puede menos de reinar la armonía más perfecta. Todo es bueno, bello, armonioso, perfecto, ordenado y todo está admirablemente dispuesto conforme a la finalidad predeterminada por la Providencia divina. Dios, inmanente en el mundo, es el principio de la unidad que armoniza todo el conjunto de las cosas. Entre todos los acontecimientos existe una estrecha cohesión y simpatía. Lo que existe actualmente es lo único que puede existir. Lo que sucede, siempre es lo mejor. Todo contribuye a la realización del plan grandioso intentado por la Providencia divina, rectora del Cosmos. Todo está perfectamente ordenado dentro del conjunto general del mundo. Los desórdenes particulares solamente lo son desde un punto de vista limitado y parcial.

[38] Cicerón, *De fato* 18.

El mal es aparente y sólo existe en lo particular. Pero, aun los que parecen males, son bienes integrados en la finalidad general del Universo. Nosotros no podemos comprender su utilidad, pero la comprende la Razón universal. Y aun los que parecen males son causa de mayores bienes.

h) TEOLOGÍA.—En realidad, la Teología estoica se confunde con su Física, pues Dios no es más que el principio activo inmanente en el mundo (Fuego, Eter, Logos, Fuerza, Causa, Providencia, Necesidad). Solamente Cleantes lo identificaba con el Sol [39]. Dios lo crea todo y absorbe todas las cosas según los ciclos del tiempo y vuelve a engendrarlas todas de sí mismo [40].

Además del Dios Alma universal inmanente al Mundo, admitían una turbamulta de dioses, esféricos, sin ojos ni miembros, vivientes, inteligentes, cuya materia es idéntica al *pneuma*, que llenan los cielos, el éter y el aire. Además, infinitos demonios y almas de los héroes que andan flotando en el aire, escalonados en una jerarquía de perfección. Dios es como una corriente universal de vida que circula a través de todos los seres particulares, produciendo infinitas formas en su continua evolución.

A este concepto panteísta acomodaban la mitología pagana. Llamaban a Dios *Zeus*, en cuanto que todo existe por él, como causa universal de la vida; *Atena*, en cuanto que gobierna el éter; *Hera*, el aire; *Hefaistos*, el fuego; *Cronos*, el fluir del tiempo y de las cosas; *Poseidón*, el agua; *Demeter*, la tierra. De manera semejante interpretaban los demás fenómenos naturales, como distintas manifestaciones de Dios o como distintos nombres de una misma fuerza cósmica que todo lo penetra y vivifica [41].

Pruebas de la existencia de Dios.—Los estoicos formularon con gran precisión las pruebas de la existencia de Dios. Pero todos sus argumentos tienden a demostrar, no la existencia de un Dios trascendente, sino inmanente al mundo, como Razón, Providencia o Alma universal. Aunque las críticas de Carnéades repercuten en los estoicos de la escuela media, obligándoles a modificar su concepto de la divinidad.

1.º El principal argumento *se basa en el orden, la armonía y la belleza del mundo.* El Cosmos es un mecanismo admirable, en cuyas variadísimas partes reinan el orden y la armonía más maravillosos, resultando de su conjunto la belleza más

[39] CICERÓN, *Acad. pr.* II 41.
[40] D. L., VII 137.
[41] D. L., VII 147.

sublime. Los movimientos de los astros, del Sol, de la Luna, las estaciones del año, los meteoros se suceden en un orden perfecto. Ahora bien, el orden no puede atribuirse al acaso [42]. Tampoco puede atribuirse a los hombres. Pues bien, así como los hombres poseen inteligencia y voluntad, también habrá que decir que el Cosmos tiene una Razón universal, que es la causa del orden y de la armonía. El mundo es, pues, un gran animal viviente y racional (ζῷον ἔμψυχον).

2.º *Por el consentimiento universal.* Argumento desarrollado por los estoicos y Epicuro. Todos los pueblos han creído en los dioses y han tenido sacerdotes para tributarles culto. Este hecho universal demuestra que la creencia en los dioses es innata en la naturaleza humana [43].

3.º *Por la adivinación.* Crisipo escribió dos libros para justificar la adivinación. Se da la adivinación; luego existen los dioses. Si no hubiera dioses, sería imposible la previsión de los sucesos futuros, pues sólo ellos pueden conocerlos. Y el conocimiento de los sucesos futuros solamente es posible si están rigurosamente determinados.

Atributos de la divinidad.—Dios es corpóreo, porque todo lo que es real es corpóreo. Es un hálito, o pneuma, que penetra y vivifica la materia [44]. Irónicamente dice Tertuliano: «Dios circula en el mundo como la miel corre en las celdillas de los panales» [45].

Dios no es creador ni de la materia, que es eterna como él, ni de los incorpóreos (vacío, tiempo, lugar). Solamente es el organizador y la providencia que equilibra y gobierna todas las cosas. Es la Razón seminal del Universo (λόγος σπερματικός) [46]. Dios mueve todas las cosas. Pero no a la manera de un motor inmóvil extrínseco, como en Aristóteles, sino como el primer motor móvil, unido e inmanente al mundo: «Tanquam natura sit Deus mundo permixtus» [47]. Es eterno e inmortal. Fuera de la materia y de Dios (Fuego), todas las demás cosas: dioses, astros, almas, mundo, elementos, perecen en las conflagraciones universales que se repiten periódicamente.

[42] «Quarum rerum aspectus satis indicat non esse ea fortuita» (CICERÓN, *De nat. deor.* II 5).

[43] «Omnibus innatum et in animo quasi insculptum esse deos» (CICERÓN, *De nat. deor.* II 3). «Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri» (SÉNECA, *Ep.* 117,6).

[44] πνεῦμα διὰ πάντων διελήλυθος (ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 71).

[45] *De anima* 44.

[46] D. L., VII 136.

[47] LACTANCIO, *Div. Inst.* VII 3.

i) Biología.—Del Fuego primordial proceden las semillas o gérmenes (λόγοι σπερματικοί), que dan origen al desarrollo de todas las cosas. Los seres orgánicos—plantas, animales—constan de diversas partes, que se mantienen unidas por una fuerza de cohesión (σύστασις). Cada uno tiene funciones propias (καθήκοντα), y obra espontáneamente según su naturaleza y su finalidad particular, pero siempre dentro del orden general del Universo. De la intensidad con que es penetrada la materia por el pneuma divino (σύμφυτον πνεῦμα) o el Alma universal y de la fuerza de la «tensión» (τόνος) provienen los distintos grados de perfección de los seres. 1.º Hay, en primer lugar, seres inanimados, minerales, que carecen de alma y solamente tienen una disposición (ἕξις) que mantiene unidos sus elementos. 2.º Las plantas y los embriones de los animales tampoco tienen alma, sino sólo una naturaleza (φύσις). Su movimiento es automático. 3.º Los animales tienen alma (ψυχή), impulso (ὁρμή), sensación y percepción (φαντασία). El principal entre los animales es el hombre, que tiene además inteligencia (λόγος).

j) Antropología.—El hombre es un microcosmos compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es una mezcla de elementos suministrados por los padres. Está compuesto de tierra y agua. Las almas son partículas desprendidas del Fuego divino[48] o del alma universal *(divinae particula aurae)*, o una parte del soplo divino inmersa en el hombre[49]. Es una especie de calor racional (νοερὸν θερμόν) o un pneuma compuesto de aire y fuego.

El alma es corpórea, según los estoicos antiguos. Marco Aurelio llegó muy tardíamente a concebir su espiritualidad. Se alimenta de la sangre y por la respiración, con la cual absorbe el fuego y el aire. Tiene por función mantener la cohesión entre los elementos del cuerpo y armonizar sus distintas partes. Preside y regula su desarrollo (φύσις). En el estado embrionario ejerce solamente las funciones vegetativas. Tiene en el compuesto una función de «tensión» (τόνος) y de cohesión (ἕξις) semejante a la del Alma universal en el Cosmos. El niño está formado a los catorce días después de nacer, y desde ese momento percibe ya la distinción entre bien y mal. Distinguían en el alma ocho partes o potencias. La principal, o núcleo central, es el alma racional (λογική δύναμις) o direc-

48 ἀπόσπασμα θεοῦ (Epicteto, *Diss.* I 14,6).
49 «In corpus humanum pars divini spiritus mersa» (Séneca, *Ep.* 116,11). συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα (Arnim, II 774). πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν (Arnim, II 778). Cicerón, *Acad. post* I 39 (Arnim, I 134); *Tuscul.* I 19 (Arnim, I 134).

tiva (ἡγεμονικόν). Según Cleantes, reside en la cabeza, a la manera del sol en el Cosmos. Según Crisipo y la mayoría, en el corazón, porque de allí procede la voz (λόγος ἐνδιάθετος), y se manifiesta en la palabra (λόγος προφορικός) [50].

Del alma central (*hegemonikón*) se derivan otras siete potencias o soplos vitales, que se ramifican por todo el cuerpo a la manera de los tentáculos del pulpo, como los brazos de una estrella de mar, o como las patas de la araña, que reciben su fuerza de la cabeza. Son los cinco sentidos: vista, oído, tacto, olfato, gusto, cada uno de los cuales tiene un pneuma especial; la facultad generativa y la locutiva. «Los estoicos dicen que el alma se compone de ocho partes: cinco que son las sensitivas: vista, oído, olfato, gusto y tacto; la sexta, que es la del lenguaje; la séptima, que es la seminal, y la octava, que es el mismo *hegemonikón*, de donde todas las otras se extienden por los órganos apropiados, a manera de tentáculos de pulpo» [51]. «Del alma rectora, alojada en el corazón, parten los otros siete soplos, como los brazos de una estrella de mar..., y van a los órganos sensitivos, motores y fonadores. Los soplos son cuerpos que se desplazan a la manera de los cuerpos».

Solamente es inmortal el Alma del mundo. Todas las demás, aunque algunas sobrevivan al cuerpo después de la muerte, perecen en la conflagración final. Según Cleantes, subsisten todas hasta ese momento. Según Crisipo, solamente las de los sabios. Estas almas, después de la separación del cuerpo, conservan su conciencia hasta el momento de la conflagración final, en que todas volverán a unirse a su primer Principio, el Fuego, o Zeus [52].

4. **Etica.**—En sus rasgos esenciales, la Moral estoica se remonta hasta Zenón. Pero su desarrollo y la formulación precisa de sus principios es obra principalmente de Crisipo.

a) Su idea fundamental procede del concepto estoico de la Naturaleza. El hombre es una mínima parte del Universo, un mundo en pequeño. En todo el Universo reina un orden perfecto, rigurosamente regido y determinado por la Razón y la Providencia divina. Todo en la Naturaleza es bueno y ordenado. Por lo tanto, el hombre debe ajustar su conducta al orden universal que domina en el mundo, sometiéndose voluntariamente a la finalidad que impulsa a todos los seres. El sabio debe dejarse arrastrar por la corriente de vida universal, en lugar de oponerse al orden que reina en la naturaleza.

[50] D. L., VII 139; Nemesio, *De natura hominis* p.96 (Arnim, I 143; II 885.908).

[51] Aecio, *Placita* IV 4,6.

[52] D. L., VII 156-157.

Por lo tanto, el principio supremo de la virtud es *vivir conforme a la Naturaleza* (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Viviendo conforme a la naturaleza, el sabio vive también en conformidad consigo mismo (οἰκείωσις). O, viceversa, viviendo conforme a sí mismo, el sabio vive también conforme a la Naturaleza universal. Este es, además, el medio de asegurar la verdadera felicidad (εὔροια τοῦ βίου), que va unida siempre a la virtud, así como el sufrimiento al vicio. «Non potest enim cuique idem semper placere nisi rectum» [53].

Otra fórmula equivalente es la de *vivir conforme a la razón* (ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ). El alma del hombre es una centella desprendida del principio divino universal, y su parte principal es el *hegemonikón*, principio rector que debe regular toda la conducta práctica y establecer en el individuo humano un orden riguroso, ajustado al orden universal impuesto en todo el Cosmos por el Logos inmanente, que es la ley suprema de todo el mundo. Así, pues, vivir conforme a la razón individual equivale a vivir conforme a la Razón que rige el orden del mundo.

En todos los seres existe un impulso instintivo (ὁρμή, ἐπιβολή, ὄρεξις) a su propia conservación y a lograr su perfección, que es el fin propio de su naturaleza. En los minerales, vegetales y animales ese impulso es inconsciente. Pero el hombre se distingue de todos ellos en que está dotado de *razón* (λόγος, ἡγεμονικόν), con lo cual debe elevar el simple impulso natural de simple apetito (ὄρεξις) a volición racional (φρόνησις, συγκατάθεσις) y a *elección* (ἐκλογη). De esta manera la vida humana se caracteriza por ser racional y libre. Y la vida virtuosa consistirá en obrar racional y libremente, ajustando su conducta al orden universal de toda la Naturaleza, regida por la Razón universal [54].

b) El Bien.—Los estoicos distinguían las cosas en: *buenas* (ἀγαθά), como la virtud, que es el único y Sumo Bien; *malas* (κακά), como las pasiones y los vicios; *indiferentes* (ἀδιάφορα), que son las que no están conformes ni disconformes con la naturaleza ni dependen de la voluntad. Indiferentes son la vida y la muerte, el placer y el dolor, la salud y la enfermedad, la pobreza y la riqueza, la reputación, etc. Acompañan a los actos humanos, pero nunca deben constituir el fin de las acciones [55].

[53] Séneca, *De vita beata* 8,2; Cicerón, *De fin.* II 34; III 20-21 (Arnim, III 14,188); D. L., VII 87.

[54] Séneca, *Ep.* 76,10,10 (Arnim, III 200a).

[55] D. L., VII 105.160; Cicerón, *Acad. post.* I 36 (Arnim, I 199.192; III 36.70).

En estas últimas introducían además otras distinciones entre cosas: *preferibles* (προηγμένα) y *no-preferibles* (ἀποπροηγμένα); *útiles* (ὠφελεία), *convenientes* (καθῆκον) y *no convenientes*.

Estas cosas no son propiamente bienes y solamente tienen un valor relativo. Pero pueden desearse condicionalmente (μεθ'ὑπεξαιρέσεως) y evitarse sus contrarios. No obstante, consideraban indigno del verdadero sabio preocuparse por las cosas indiferentes, y algunos llegaban a decir que los males son preferibles a ellas: «No son las cosas las que turban al hombre, sino las opiniones que tenemos sobre las cosas. No es la muerte misma lo terrible, no le pareció así a Sócrates, sino nuestra idea de la muerte» [56].

c) La Virtud.—El único verdadero bien es la virtud, que consiste en vivir conforme a la naturaleza y a la razón, ajustando todas las acciones al orden del Universo. Es deseable por sí misma, y no por ningún motivo extrínseco de utilidad, de esperanza o de temor [57]. La felicidad va unida a la virtud, y el sufrimiento al vicio.

Lo esencial de la virtud es la *rectitud* (κατόρθωμα), por la cual la conducta particular del hombre se ajusta al orden general del Mundo de una manera constante y firme *(affectio animi constans)*.

La virtud es *una*, como también es uno el hombre, cuya unidad procede fundamentalmente del *hegemonikón*, de la razón que lo dirige. Si se habla de muchas virtudes es solamente a la manera como Fidias puede hacer muchas figuras de la misma materia o una misma de diversos materiales, oro, plata o bronce. Pero en realidad las virtudes están tan estrechamente compenetradas entre sí, que constituyen una sola. Es una *unidad indivisible*, que no admite grados. O se posee toda entera o no se posee. Por esto, el que posee una sola virtud, posee todas las demás. Y el que tiene un vicio, los tiene todos a la vez.

La virtud no es innata. Hay que adquirirla y cultivarla por el ejercicio continuo. Es inmutable e inalienable. Una vez que se ha adquirido, ya no se puede perder. La virtud debe dominar perfectamente la vida. Siempre es buena, y el vicio siempre malo. Debe amarse y practicarse por sí misma (αἱρετὴ δι' αὑτήν), sin miras a ninguna ventaja ni recompensa extrínseca, independientemente de la utilidad o del placer, que nunca pueden ser la finalidad de la vida.

[56] Epicteto, *Euch.* 5; Estobeo, *Ecl.* II p.57,18 (Arnim, I 190; III 70); Cicerón, *De fin.* III 52.53 (Arnim, I 194); D. L., VII 106 (Arnim, III 127).
[57] D. L., VII 1,89 (Arnim, I 179).

La virtud fundamental es la sabiduría o prudencia (φρόνησις), que corresponde a la parte racional del alma *(hegemonikón)*, y de la cual proceden todas las demás. Aunque más que virtudes particulares son distintos matices o manifestaciones de una misma virtud general.

Los estoicos retornan a la tesis socrática de la virtud identificada con la ciencia, la utilidad, el bien y la belleza.

d) LAS PASIONES.—Los estoicos sutilizaron mucho en el análisis de las pasiones (πάθος). Las pasiones tienen su origen en el impulso general primitivo de la naturaleza (ὁρμή, ἐπιβολή). Cuando ese impulso inicial en el hombre no es regulado por la razón, y no está sometido a ella, se hace irracional, se desvía de la rectitud (κατόρθωμα) y desde entonces va contra la misma naturaleza.

Son movimientos excesivos de la parte sensitiva (πλεονάζουσα) contrarios a la naturaleza y a la razón. «Aversa a recta ratione, contra naturam animi commotio»[58]. Desviaciones de la rectitud (κατόρθωμα) que debe imponer la razón. Enfermedades del alma (νοσήματα, ἀρρωστήματα). Perturbaciones que proceden de representaciones falsas, las cuales originan un juicio erróneo de la razón (κρίσις ἡμαρτημένη). Por esto, para dominar las pasiones es preciso no prestar asentimiento (συγκατάθεσις) a las representaciones engañosas que perturban el juicio. «Borra la fantasía»[59].

La naturaleza es buena. Por esto, aunque las pasiones provengan originariamente de ella, sin embargo consisten propiamente en el desorden de la razón, originado por la ignorancia, que enturbia la inteligencia y es causa de opiniones falsas y de juicios erróneos. El ignorante siempre obra mal.

Las cuatro principales, que Crisipo subdividía en otras muchas, son: 1) Concupiscencia ciega (ἐπιθυμία, ὄρεξις), consiste en el deseo desordenado de un bien futuro. 2) Temor (φόβος), que tiene por objeto un mal futuro. 3) Dolor o tristeza (λύπη), que se refiere a un mal presente. 4) Placer (ἡδονή), que se refiere a un bien actual.

El exagerado racionalismo moral de los estoicos se revela claramente en su concepto de las pasiones. Es necesario, no sólo dominarlas y someterlas a la razón, sino extirparlas. Sólo así se llega a la imperturbabilidad, a la impasibilidad (ἀπάθεια), que es la condición indispensable para lograr la serenidad de alma y la libertad características del sabio y base de su felicidad.

[58] CICERÓN, *Tusc.* IV 6; *Acad. post.* I 38; D. L., VII 110.
[59] MARCO AURELIO, *Sol.* VII 29.

e) Norma de moralidad.—Su ontología suministra a los estoicos una norma fija y estable de conducta para orientar la actividad moral, en este sentido superior a la de Aristóteles. En Aristóteles la norma de las acciones era subjetiva. Se basaba en la proporción, en la medida, en el justo medio conforme a la apreciación de un varón prudente. Los extremos contrarios viciosos quedaban como anulados, al ser armonizados en un medio proporcional, en el cual consistía la virtud.

La moral estoica, en cambio, se basa en la relación objetiva de las acciones humanas con un principio superior al hombre, que es la Razón eterna que rige toda la naturaleza y el orden cósmico universal. La razón humana es recta (ὀρθός λόγος) cuando se ajusta exactamente (κατόρθωμα) a la Razón universal, que equivale a una ley eterna fija e inmutable.

En esa Ley eterna se basa la *ley natural*, común a todos los hombres y que es anterior y superior a todas las leyes positivas, civiles y escritas de los Estados, pues procede de la Razón o de la Ley divina inmanente al mundo y a todas las cosas. «Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria» [60].

«La ley natural es una ley divina y posee como tal la fuerza de regular y medir lo que es justo y lo que es injusto» [61]. «A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz» [62]. «Al que le ha cabido en suerte por naturaleza tener razón, también se le ha dado tener recta razón, y con ello la ley..., y si la ley, también lo justo» [63].

f) Cosmopolitismo.—De este concepto universal de la ley natural procede el de la fraternidad universal, la condenación de la esclavitud como contraria a la igualdad humana y el cosmopolitismo. El estoicismo coincide históricamente con la disolución de la «polis» griega. Se disipa el concepto estrecho de patria y de ciudad, tal como aparece en Sócrates, Platón y Aristóteles, y la Política adquiere un sentido más universal.

g) La felicidad.—Su racionalismo exagerado conduce a los estoicos a proponer un ideal moral, que a veces reviste matices inhumanos. La felicidad consiste en la práctica de la virtud, y la virtud esencialmente en la sabiduría. Por lo tanto, la felicidad viene a reducirse a la sabiduría.

60 Cicerón, *De legibus* I 6.
61 Frase de Zenón (Arnim, I 42,35).
62 Frase de Crisipo (Arnim, II 315,8).
63 Arnim, III 78,27.

Sin embargo, esta sabiduría-virtud tiene en los estoicos un sentido mucho más elevado que en Sócrates. Para éste el bien era lo más útil. El que conoce el bien no puede menos de quererlo y de practicarlo. Pero Sócrates no llegó al concepto de un Bien trascendente. Su Bien era simplemente el conjunto de bienes, que unidos proporcionan la felicidad. La inteligencia intervenía para conocerlos, discernirlos y elegir entre ellos los mejores y los más convenientes para el hombre.

Para los estoicos, el bien particular de cada ser está integrado dentro del Bien total del Universo. El orden particular es una parte del orden universal. Y la razón particular de cada hombre tiene la misión de introducir en su vida el orden y la armonía, en correspondencia exacta y rígida con el orden total del Cosmos, impuesto y regido por la Razón universal, que es a la vez la Ley eterna. En esta acomodación consiste la virtud, que hace vivir al hombre racionalmente, sometiéndolo a la Razón universal.

La razón debe, pues, dominar por completo la vida humana, subyugando tiránicamente al *hegemonikón* todos los movimientos de la parte pasional y sensitiva. La felicidad no resulta solamente de un puro conocimiento teórico del Bien, sino de la armonía y el orden efectivos que la razón introduce en todo el ser humano, ajustándolo al orden general del Universo.

Esto distingue también a los estoicos del ideal ético de Aristóteles. Para éste la felicidad consistía en la posesión de un conjunto suficiente de bienes materiales y espirituales, completados con el ejercicio especulativo de la actividad intelectual versando sobre su objeto más elevado, aun cuando considerara este objeto como inaccesible para el hombre.

Los estoicos, por el contrario, no cultivan la ciencia por la ciencia, en su simple valor especulativo, sino en cuanto que la sabiduría es un medio para introducir el orden y la armonía en la vida del hombre, ajustándola al orden general del mundo y regulando su actividad por la misma Razón y la misma Ley necesaria que preside el desarrollo cósmico. En esto consisten el bien y la felicidad del hombre, que no consideran simplemente una posibilidad teórica, sino práctica y accesible, si no a todos, por lo menos a los que de veras quieren esforzarse por alcanzarla. Estos son los *sabios* [64].

h) El sabio.—El ideal estoico se concentra en el concepto de sabio (σοφός), cuya rígida perfección lo convierte en una entelequia antihumana. El sabio se basta a sí mismo. No debe

[64] D. L., VII 127 (Arnim, I 187); Cicerón, *Acad. post.* I 35; *De finibus* IV 47.

dejarse impresionar por nada. Debe mantenerse impasible ante los sufrimientos físicos y morales, ante el dolor, la enfermedad, la muerte, los bienes de fortuna y las opiniones de los hombres. «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae»[65]. Debe distinguirse por su firmeza ante las contrariedades. «Has de ser como una roca contra la que se estrellan todas las olas. Ella está firme y el oleaje se amansa en su derredor»[66]. «Debe mantenerse siempre en un mismo querer y no querer»[67]. Aguantar y renunciar: ἀνέχου καὶ ἀπέχου (*Sustine et abstine*). Irónicamente lo describe Cicerón: «Sapientem nihil opinari, nullius rei poenitere, nulla in re falli, sententiam mutare nunquam»[68]. Una vez lograda la impasibilidad, el sabio puede ser en la tierra tan feliz como Zeus en el cielo[69].

III. Escuela estoica

1. **Escolarcas.**—Cleantes de Assos (331/30-232/1). Entró a los cincuenta años en la escuela de Zenón, en cuya compañía estuvo diecinueve, sucediéndole a su muerte. Fue notable por su fortaleza física. Ganaba la vida sacando agua de un pozo. Se distinguió por su austeridad, su sobriedad y por su profundo carácter religioso. Fue más laborioso que inteligente, pero de retentiva tenaz. Zenón le comparaba a una lápida de mármol. Poco original. Orador mediocre, de estilo conciso, pero buen poeta. Su *Himno a Zeus* tiene acentos de honda religiosidad. Impugnó las doctrinas de Aristarco de Samos como impías. Diógenes Laercio le atribuye unas cuarenta obras. Se dejó morir de hambre en Atenas a los noventa y nueve años[70].

Crisipo (281/277-208/205). Natural de Soles, colonia de Tarso. Llegó a Atenas hacia 260. Fue discípulo de Cleantes, sucediéndole en el escolarcado. Reorganizó la escuela y sistematizó la doctrina, hasta el punto de haber sido considerado como segundo fundador de la Stoa. «Si Crisipo no hubiera existido, no habría existido el Pórtico»[71]. Se le atribuyen 705 tratados, y se cuenta que cada día escribía 500 líneas. Su estilo es pesado, prolijo, incorrecto y desordenado. Fue dialéctico muy sutil y sostuvo polémicas encarnizadas contra los académicos, manteniendo tenazmente el dogmatismo contra su escepticismo. Introdujo en el estoicismo la costumbre de di-

[65] Horacio, *Carmen* III 3.
[66] Marco Aurelio, *Sol.* IV 49.
[67] Séneca, *Ep.* 20.
[68] Cicerón, *Pro Mur.* 61.
[69] Séneca, *De tranquillitate animi.*
[70] D. L., VII 5.
[71] Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά (D. L., VII 7,183).

vidir y subdividir los conceptos y de recargar el lenguaje con términos técnicos. Como dice Cicerón, «magnam partem in iis partiendis et diffiniendis occupati sunt», añadiendo que fueron breves en señalar los remedios. Le sucedió su discípulo ZENÓN DE TARSO (h.208), y a éste:

DIÓGENES DE BABILONIA, o de Seleucia (h.240-h.150). Discípulo de Crisipo. Formó parte de la embajada que los atenienses enviaron a Roma, junto con el académico Carnéades y el peripatético Critolao (156-5). De tal modo entusiasmaron a la juventud los discursos de los filósofos griegos, que Catón el Viejo rogó al Senado que los despachara lo más pronto posible [72]. Fue buen dialéctico. Inició la inclinación al eclecticismo, dando cabida a doctrinas académicas y peripatéticas. Acentuó el materialismo. Sustituyó la teoría de la conflagración periódica del Cosmos por la aristotélica de la eternidad del mundo. Identificaba a Zeus con el Alma universal. Sostenía que el *hegemonikón* no reside en la cabeza, sino en el corazón, porque la voz proviene de la laringe, y ésta no comunica con el cerebro, sino con el pecho. Parece que ponía la virtud en el medio de conseguir placer. Le sucedió su discípulo:

ANTÍPATROS DE TARSO (h.150-136/5). Viajó mucho. Cultivó sobre todo la dialéctica, sosteniendo polémicas con Carnéades y los megáricos. Acentuó aún más la tendencia ecléctica, que será la adoptada por el estoicismo a partir de Panecio y Posidonio, que fue discípulo suyo.

2. **Otros representantes del estoicismo antiguo.**—Fueron discípulos de Zenón: ARISTÓN DE QUÍOS (h.300) escritor brillante, que discutió con Crisipo, distinguiéndose por su rigorismo moral. Desdeñaba las teorías y solamente daba importancia a la práctica de las virtudes, reduciéndolas todas a la prudencia.—HERILLOS DE CARTAGO (h.300). Como el anterior, se inclinaba a la reducción socrática de todas las virtudes a la sabiduría, poniendo la prudencia como virtud principal.—DIONISIO DE HERACLEA (h.300). Fue apodado «el convertido» (μεταθέμενος), porque, atormentado por una dolorosa enfermedad, se convenció de que el dolor no era una cosa indiferente, y abandonó el estoicismo.—PERSEO DE KITIÓN (h.276-270). Gran amigo de Zenón, y protegido por el rey Antígono Gonatas. Fue maestro del poeta Aratos de Soles.—ESFERO DEL BÓSFORO (s.III). Consejero de Cleomenes, rey de Esparta.

BOETO DE SIDÓN († 119 a. J. C.). Discípulo de Diógenes de

[72] PLUTARCO, *Cato mai.* 22.

Babilonia. Enseñó en Alejandría. Estrabón (XVI) lo menciona entre los filósofos más distinguidos de su tiempo. Simplicio lo califica de «admirable». Comentó las *Categorías*. Se apartó de las enseñanzas estrictas del estoicismo y se inclinó eclécticamente al peripatetismo, por lo que fue considerado como aristotélico. Negaba las conflagraciones finales y enseñaba la eternidad del mundo.

Nada sabemos de otros estoicos como APOLODORO DE SELEUCIA, ARQUEDEMOS DE TARSO, DARDANOS, SOSÍGENES, EUDROMOS, CRINIS, BASÍLIDES y APOLÓFANES. Aunque sin pertenecer oficialmente al estoicismo, simpatizaron con sus doctrinas o sufrieron su influjo el poeta y meteorólogo ARATOS DE SOLES, protegido por el rey Antígono Gonatas. En sus *Fenómenos* expone el sistema astronómico de Eudoxo. Compuso un *Himno a Zeus*, al que pertenecen los versos citados por San Pablo (Act 17,28). CRATES DE MALLOS, gramático de Pérgamo. APOLODORO DE ATENAS, cronólogo. C. BLOSSIO, amigo de Tiberio Graco.

BIBLIOGRAFIA

A) *Fragmentos*

ARNIM, H. VON, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig 1903-1905, 1924), 4 vols.

FESTA, N., *I frammenti degli Stoici antichi, ordinati e raccolti* (Bari, Laterza, 1932-1935).

— *Lo scrito di Zenone peri tou olou:* Giorn. class. it. (1928).

PEARSON, A. C., *The fragments of Zeno and Cleanthes* (Londres 1891).

B) *Traducciones*

Los estoicos: Epicteto (Máximas), Marco Aurelio (Pensamientos), Boecio (De la consolación en la Filosofía) (Bergua, Madrid 1943).

C) *Estudios*

BARTH, P., *Die Stoa* (Leipzig 1908).

— *Los estoicos* (Madrid, Rev. de Occidente, ⁴1930).

BARTH, P.-GOEDECKEMEYER, A., *Die Stoa, neu bearbeitet* (⁵1941).

BENZ, E., *Das Todesproblem in der stoische Philosophie* (Stuttgart 1929).

BEVAN, E. E., *Stoics and Sceptics* (Oxford 1913).

BIDEZ, J., *La cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens:* Bull. de l'Ass. royale de Belgique (1932) 244ss.

BREHIER, E., *Chrisippe et l'ancien stoïcisme* (París 1910, 1951).

— *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (París 1925).

BROCHARD, V., *De assensione Stoici quid senserint* (París 1879).

— *Sur la Logique des stoïciens:* Arch. für Gesch. der Philos. 5 (1892) 449-468.

D'AVENEL, J., *Le stoïcisme et les stoïciens* (París 1886).

DAVISON, M. L., *The stoic creed* (Edimburgo 1907).

DELLA CORTE: *Stoicismo in Macedonia e a Roma:* Studi di filos. antica, en honor de R. Mondolfo (Bari 1950).

DYROFF, A., *Die Ethik der alten Stoa* (Berlín 1897).

ELORDUY, E., *Die sozialphilosophie der Stoa:* Philologus, Suppl. 28 Heft 3 (Leipzig 1936).
— *La Lógica de la Estoa:* Revista de Filosofía 3 (Madrid 1944) 7-65.222-265.
— *El Evangelio y la Estoa:* Revista de Filosofía (Madrid 1947) 40ss.
— *El espiritualismo estoico. Objeciones de Pohlenz:* Las Ciencias 7 (Madrid 1942) 1-29.
— *Misión de la Estoa en la Filosofía perenne:* Revista de Filosofía 6 (Madrid 1947) 5-55.
HAMELIN, O., *Sur la Logique des Stoïciens:* Année Philosophique 12 (1902).
HEINZE, R., *Zur Erkenntnislehre der Stoiker* (Leipzig 1880).
HICKS, R. D., *Stoic and epicurean* (Londres, Longmann, 1910).
KILB, G., O. F. M., *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero in dritten Buch de finibus bonorum et malorum* (Freiburg, Herder, 1939).
KORGL, M., *Die Lehre der Stoiker in der alten Stoa* (Berlín 1913).
KUTSCHBACH, W., *Das Verhältnis der Stoiker Ethik zur Ethik Platons* (Halle 1912).
LEVI, A., *La teoria stoica della verità e dell'errore:* Rev. Hist. de la Philos. (1928) 113ss.
MANCINI, G., *L'Etica stoica da Zenone a Crisippo* (Padova, Cedam, 1940).
MATES, B., *Stoic Logig* (Berkeley, Calif., 1961).
MOREAU, G., *L'âme du monde de Platon aux stoïciens* (París 1939).
MURRAY, G., *The stoic philosophy* (Londres 1915).
NEBEL, G., *Der Begriff des kathekon bei der alten Stoa:* Hermes (1935) 439ss.
ORGEREAU, V., *Essai sur le système philosophique des Stoïciens* (París 1885).
PHILLIPSON, R., *Zur Psychology der Stoa:* Rhein. Museum (1937) 140ss.
POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen 1948-1949, [3]1959).
RAVAISSON, F., *Essai sur l'stoïcisme* (París 1857).
REINHARDT, K., *Kosmos und sympathie* (Munich 1926).
RIETH, O., *Über das Telos der Stoiker:* Hermes (1934) 13ss.
RUYSSEN, P., *Épicureisme et stoïcisme* (París 1922).
STEIN, P., *Die Psychologie der Stoa* (Berlín 1886-1888).
VIRIEUX-RAYMOND, ANTONIETTE, *Sur la Logique et l'Épistémologie des Stoïciens. Leurs rapports avec la Logique d'Aristote, la logistique et la pensée contemporaine* (París 1950).
VOIGT, W. E., *Geschichte der Unsterblichkeitsidee in der Stoa* (Erlangen 1901).
WEISSENFELS, O., *De platonicae et Stoicae sectae affinitate* (Berlín 1891).
WENLEY, R. M., *Stoicism and its influence* (Londres 1925).
— *El estoicismo y su influencia* (Buenos Aires, Nova, 1948).
GOLDSCHMIDT, V., *Le système Stoïcien et l'idée de temps* (París 1953).

Zenón

POHLENZ, M., *Zenon und Chrisipp:* N. G. W. G. (1938) 173ss.
WACHSMUTH, C., *De Zenone Citiensi et Cleanthe Assio* (Göttingen 1874).
WELLMANN, E., *Die Philosophie des Stoikers Zeno* (Leipzig 1873).
WEYGOLDAT, G., *Zeno von Citium und seine Lehre* (Jena 1872).

Cleantes

ARNIM, H. VON, *Cleanthes:* R. E. PAULY-WISSOWA, 21 (1921).
MEERWALDT, J. D., *Kleanthes Gebet an Zeus und das Schicksal:* Blatter für die Freunde der Antike (Viena 1932).
POHLENZ, M., *Kleanthes' Zeushymnos:* Hermes (1940) 117ss.

Crisipo

ARNIM, H. VON, *Chrisippos*: R. E. PAULY-WISSOWA, 6 II. 25,473.
BAGUET, F. N. C., *De Chrisippi vita, doctrina et reliquiis* (Lovaina 1822).
BREHIER, E., *Chrisippe* (París, Alcan, 1910).
DUPRAT, G. L., *La doctrine stoïcienne du monde, du destin, et de la providence d'après Chrisippe*: Arch. für Gesch. der Philos. 23 (1910) 472-511.

Estoicismo y cristianismo

BONHOFFER, A., *Epictet und das Neue Testament* (Giessen 1911).
CHOLLET, A., *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne* (París 1898).
ELORDUY, E., *Estoicismo y Cristianismo*: Est. Ecles. (1944) 375-411.
MEDVED, A., *De philosophia stoica eiusque relatione ad Christianismum* (Marburg 1901).
TALAMO, S., *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico* (Roma 1902²).
STEFANINI, L., *Il problema morale nello stoicismo e nel Cristianesimo* (Torino 1927).
SPANNEUT, M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (París 1957).

CAPITULO XXXIV

Escepticismo

I. SENTIDO Y FASES DEL ESCEPTICISMO GRIEGO

El escepticismo griego tiene cuatro etapas bien definidas, aunque propiamente no guardan relación entre sí. En el fondo es un resultado natural del proceso mismo de la Filosofía y de la agudeza con que el genio griego se enfrentó con los grandes problemas de la ciencia. La misma riqueza y diversidad de soluciones que desde el primer momento ofrecieron los pensadores helenos a la complejidad de los problemas filosóficos y su aspiración a una concepción clara de la realidad, dan como resultado inevitable una actitud de desconfianza en las propias facultades cognoscitivas. Ya en los mismos presocráticos, como Jenófanes, Heráclito, Parménides, y después en los sofistas, en Sócrates y en Platón, hemos hallado expresiones desfavorables a la certeza del conocimiento, especialmente el sensitivo.

1.ª No obstante, el escepticismo, en cuanto actitud general negativa ante la validez del conocimiento científico, no aparece propiamente hasta PIRRÓN, aunque la actitud de éste tiene un sentido más bien moral que especulativo, al estilo de las escuelas socráticas menores, en cuyo marco se encuadra su pensamiento. El escepticismo se define un poco más en sentido gnoseológico en su continuador TIMÓN.

2.ª La segunda fase del escepticismo se desarrolla en la Academia platónica, en lucha contra el dogmatismo de los estoicos. Arcesilao combate por una parte contra Timón, y por otra contra Zenón. La lucha entre académicos y estoicos culmina en la dura controversia de Carnéades contra el dogmatismo de Crisipo, y sus golpes hacen resentirse las tesis fundamentales del estoicismo. En especial salen malparadas su Física y su Teología. Pero tampoco el escepticismo académico es tan radical que llegue a la negación de toda posibilidad de conocimiento. Es más bien una aplicación del método dialéctico empleado por Sócrates y Platón, en que el ardor de la controversia llevó a los contendientes tal vez más lejos de lo que ellos mismos pensaban. El mismo hecho de admitir el criterio de probabilidad atenúa mucho el alcance de sus argumentos.

3.ª El escepticismo reaparece, en forma más aguda, a finales del siglo I antes de nuestra Era, con Enesidemo y Agripa. Aunque toman por escudo el nombre de Pirrón, en realidad continúan el movimiento de Arcesilao y Carnéades, si bien atacan por igual tanto el dogmatismo estoico como el eclecticismo adoptado por los académicos a partir de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón.

4.ª La última fase del escepticismo está representada por Sexto, médico perteneciente a la escuela empírica del siglo II después de J. C., el cual se propone destruir toda clase de dogmatismo especulativo, adoptando una actitud práctica empirista frente a la realidad.

II. Escepticismo antiguo (pirronismo)

1. *PIRRON* (h.365/60-275/70).—Natural de Elis, en el Peloponeso. Parece que estuvo primeramente en relación con Brisón de Heraclea, de quien recibió la influencia megárica [1]. Anaxarco de Abdera lo inició en el atomismo, al que daba un sentido práctico, como medio de hallar la felicidad, liberándose de las apariencias de los sentidos. Acompañó a Alejandro en su expedición a Oriente, quedando fuertemente impresionado por la indiferencia de los gimnosofistas (faquires) ante las cosas del mundo sensible [2]. Hacia 330, unos cinco años antes de la fundación del Liceo, abrió escuela en Elis. Fue muy estimado por sus conciudadanos, que lo hicie-

[1] D. Laercio, IX 9,61; Suidas, *Sócrates*. Véase J. A. García-Junceda, *Pirrón y el escepticismo griego:* Est. Filos. 16 (1967) p.245-63.511-35.

[2] La palabra *gymnosofista* significa «sabios desnudos», y responde indudablemente a los faquires de la India.

ron gran sacerdote de la ciudad. Se distinguió por la sencillez y austeridad de su vida. No escribió nada.

Tanto sobre su vida como sobre su doctrina existen varias fuentes discordantes. Una, que procede de Eratóstenes y Antígono de Caristos [3], lo presenta al modo de los cínicos, como un personaje ridículo por su simplicidad, siempre distraído, tropezando contra las paredes, dejándose morder por los perros, ayudando a su hermana Filista en los menesteres caseros. Con esta fuente viene a coincidir el testimonio de Cicerón, que lo presenta dándole un sentido preferentemente moral, como un hombre preocupado sobre todo por la virtud y la felicidad, que hacía consistir en la indiferencia ante el bien y el mal, la riqueza y la pobreza, la enfermedad y la salud, y que conservaba su imperturbabilidad en las circunstancias más diversas de la vida [4].

Otra tradición, recogida por Eusebio, procede de Aristocles de Messenia y Sexto Empírico [5]. En ella aparece Pirrón formulando expresamente las tesis fundamentales del escepticismo: la imposibilidad de conocer la naturaleza de las cosas, el carácter engañoso del testimonio de los sentidos, la dificultad de distinguir lo verdadero de lo falso y de llegar a la certeza, etc. De todo lo cual se deduce la abstención de todo juicio como única actitud racional.

Esta segunda tradición no responde sin duda al pensamiento genuino de Pirrón, proponiéndose cobijar bajo la autoridad de su nombre doctrinas muy posteriores. La actitud de Pirrón debe encuadrarse en el ambiente que pudo vivir en Elis, donde había tenido su escuela el socrático Fedón. Socrático es su desinterés por las cuestiones acerca del mundo físico, su preocupación por la virtud y la felicidad, como también la crítica dialéctica de las opiniones contrarias. Así entendido, el pirronismo tiene un sentido esencialmente moral, que corresponde perfectamente al ambiente en que se desenvuelven las escuelas socráticas menores, que creían continuar el espíritu de Sócrates y que no compartían la orientación que Platón y Aristóteles habían dado a la Filosofía.

La doctrina de Pirrón podríamos reducirla a lo siguiente: no hay nada bueno sino la virtud, ni malo sino el vicio. La felicidad consiste en la paz y en la tranquilidad del alma (ἀτα-

[3] Médico de finales del s.III a. J. C., cuyo testimonio recoge Diógenes Laercio, IX 9,61. Eratóstenes de Cirene fue bibliotecario de Alejandría bajo Tolomeo Evergetes.

[4] Cicerón, *Académicas* II 42,130; *De finibus bonorum et malorum* II 13,43; III 3,11; 4,12; IV 16,43.

[5] Eusebio, *Praep. Evang.* XIV 18,27.

ραξία). Todo lo demás es indiferente (ἀδιάφορα). La fuente principal de turbación consiste en los juicios absolutos que hacemos acerca de la naturaleza, la bondad o malicia de las cosas. De aquí provienen los deseos y temores que perturban la paz interior del alma. Por lo tanto, la actitud más racional es abstenerse de todo juicio, no considerando nada ni como falso ni como verdadero, no pronunciándose a favor ni en contra de ninguna cosa (ἀφασία) y suspendiendo todo asentimiento (ἐποχή). De esta manera se consiguen la tranquilidad y la felicidad.

Pero ya con esto el pirronismo aparece como el embrión de la actitud escéptica, que más tarde adquirirá sentido gnoseológico. Pirrón tuvo por discípulos a FILÓN DE ATENAS, NAUSIFANES DE TEOS y, sobre todo, a TIMÓN, que popularizó sus enseñanzas.

2. **Discípulos de Pirrón.**—TIMÓN (h.320-230). Natural de Fliunte. Discípulo de Estilpón de Megara y de Pirrón de Elis. Fue un personaje muy popular, que se enriqueció enseñando como sofista por varios lugares del Helesponto y de la Propóntide, especialmente en Calcedonia. En 275 se estableció en Atenas, donde permaneció hasta su muerte. Polemizó con Arcesilao, a quien dedicó un discurso fúnebre (Ἀρκεσιλάου παραδείπνον).

Escribió 60 dramas, 30 comedias y tragedias, en prosa y verso. *Apariencias* o imágenes ilusorias (Ἰνδαλμοί), *Sobre las sensaciones*, un Diálogo entre Pirrón y la serpiente Pitón, *Contra los físicos*. Se conservan 150 versos de sus tres libros de *Silos* (Σίλλοι), en que ridiculizaba las escuelas filosóficas [6].

El escepticismo de Timón puede compararse a la actitud burlona de Jenófanes, a quien él mismo consideraba como precursor. Se reducía a ridiculizar con frases ingeniosas y hasta groseras las opiniones de los filósofos, poniendo de relieve sus contradicciones y su incapacidad para llegar a la verdad. Los comparaba a pescadores, que echaban sus redes para atrapar discípulos. Solamente se salvaban de sus críticas Jenófanes y Pirrón, a quien admiraba profundamente, proponiendo su abstención de todo juicio como la única actitud racional. Sexto Empírico lo llama ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων [7].

[6] D. L., IX 11,61ss. La palabra Σιλλος significa la mirada oblicua de un tuerto, aludiendo quizá a que Timón carecía de un ojo (EUSEBIO, *Praep. Evang.* XIV 18,2-5).

[7] *Adv. math.* I 53.

Dado el carácter de Timón, no parece que llegase a tener discípulos. Nada sabemos de otros personajes considerados como escépticos: NUMENIO, condiscípulo de Timón; DIOSCÓRIDES DE CHIPRE, EUFRANOR DE SELEUCIA, NEOLOCO DE RODAS, RAYLO DE TRÓADE.

Ni Pirrón ni Timón formularon el escepticismo en forma científica. Pero en su misma actitud se esbozan ya los rasgos que más tarde se precisarán en Enesidemo y Sexto Empírico. Su motivo fundamental es el hecho de las discrepancias entre las distintas escuelas filosóficas, que los escépticos harán resaltar con especial complacencia, para deducir la incapacidad de los sentidos y de la razón para conocer la naturaleza de las cosas. Solamente percibimos apariencias, fenómenos, sobre los cuales es imposible fundamentar sólidamente ninguna certeza. Las esencias de las cosas son inaprehensibles (ἀκαταληπτός). Por esto toda especulación filosófica no sólo es inútil, sino nociva, pues es fuente de disputas interminables en que los filósofos no llegan nunca a ponerse de acuerdo. El verdadero sabio debe aceptar las apariencias (ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις), pero no dejarse seducir por ellas, antes bien debe permanecer indiferente (ἀδιάφορα). No debe decir: esto es así; sino: esto me parece así. No debe afirmar, ni negar, ni definir nada (οὐδέν ὀρίξειν), ni preferir nada (οὐδὲν μάλλον). Debe mantenerse en silencio (ἀφασία) y suspender su juicio, sin pronunciarse en contra ni a favor de ninguna parte (ἐποχή). Debe contentarse con observar (la palabra σκέπτωμαι, que es más tardía, significa mirar alrededor con desconfianza). A diferencia de los filósofos dogmáticos, que afirman, el escéptico debe ser un mero espectador o, si se quiere, un investigador, pero manteniéndose siempre en una indiferencia y una impasibilidad completa (ἀταραξία). Este es el medio de conseguir la tranquilidad, la liberación de las turbaciones producidas por las pasiones y los deseos, y con ello la única felicidad posible (εὐδαιμονία).

No obstante, aunque nada pueda saberse con certeza, no por ello debe suspenderse toda operación, sino obrar conforme a las leyes vigentes y a las costumbres comunes, pero sin darles más que un valor relativo y convencional.

CAPITULO XXXV

El escepticismo en la Academia

I. La segunda Academia

ARCESILAO (h.316/5-241/40).—Natural de Pitane. En Atenas asistió primeramente al Liceo con Teofrasto y después a la Academia con Crantor, Polemón y Crates, a quien sucedió como escolarca en 268/4, devolviendo a la escuela el esplendor que había perdido desde Polemón. Fue orador brillante, de gran cultura y penetración, aunque tenía más de crítico que de constructivo. Tuvo gran éxito entre la juventud, a la que deslumbraba con la agudeza de su dialéctica.

Inició la dura lucha contra los estoicos, que se prolongará durante dos siglos. A su vez tuvo que sufrir las críticas de Timón, quien después de su muerte le dedicó un elogio fúnebre (Ἀρκεσιλαού παραδείπνον). No escribió nada, a excepción quizá de algunos versos [1].

El escepticismo penetra en la Academia a partir de Arcesilao, pero con un sentido mucho más amplio que el que tenía en Pirrón, ya que deja de ser una actitud moral para convertirse en gnoseológica y crítica. Arcesilao no tiene relación directa con el escepticismo de Pirrón, sino que responde al desarrollo dentro del mismo platonismo. Platón, como su maestro Sócrates, había hecho un amplio uso de la dialéctica en su lucha contra los sofistas. Además, si bien profesaba una actitud de certeza absoluta respecto de la existencia del mundo superior de las Ideas, abrió el camino al escepticismo al no conceder valor de conocimientos verdaderos y ciertos a las percepciones de los sentidos. Arcesilao, que admiraba profundamente a Platón, piensa mantenerse fiel a su espíritu, aunque deja a un lado sus enseñanzas positivas, especialmente su teoría de las Ideas, pero le imita en su aspecto dialéctico y crítico [2].

«Arcesilas primum qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit» [3].

1 Las fuentes para el conocimiento de la Nueva Academia son Cicerón *(Académicas primeras y segundas)*, que resume el libro de Clitómaco; Sexto Empírico, que suministra abundantes datos; Diógenes Laercio (IV 6.º, 8.º, 9.º), Plutarco, Clemente de Alejandría y Eusebio, que conserva un largo pasaje de Numenio *(Praep. Evang.* XIV 6).

2 D. L., IV 6,32.

3 Cicerón, *De oratore* III 18,67; *Acad.* I 44.45.46.

Se trata, pues, de un escepticismo espontáneo, que brota al contacto con las opiniones de los filósofos contemporáneos, especialmente de los estoicos, contra cuyo dogmatismo niega Arcesilao toda certeza y todo criterio de verdad.

No es posible conocer lo que son las cosas en sí mismas, ni por medio de los sentidos, ni por la razón, pues ninguna de nuestras facultades cognoscitivas puede proporcionarnos una representación exacta y real de los objetos [4]. Las representaciones de los sentidos solamente tienen valor subjetivo, pues no nos suministran nada más que impresiones, que no sabemos si representan la verdad de las cosas tal como son en sí mismas. Tampoco podemos fiarnos de la razón, pues sus juicios se basan en los datos de los sentidos. Por lo tanto, no hay ninguna evidencia inmediata ni ninguna ciencia cierta y absoluta. Ni siquiera podemos estar ciertos, como Sócrates, de que no sabemos nada. Nada, pues, podemos afirmar ni negar como cierto, sino tan sólo como probable. No puede darse una opinión firme. El se limitaba a criticar las opiniones de los demás. Un dialéctico no es más que un prestidigitador (ψηφοπαίκτης).

Los estoicos le argüían diciendo que sin una convicción firme no es posible la acción y, por lo tanto, tampoco es posible la moral. Arcesilao respondía que toda representación incita por sí misma a la acción, sin necesidad de saber si es falsa o verdadera. Basta con que sea probable o verosímil. En la práctica podemos obrar atendiendo a lo que es plausible o razonable (εὔλογον), «según aquello que puede decirse razonablemente». «Quien se atiene a lo razonable obrará rectamente y será feliz» [5]. Mas como esa probabilidad no excluye el error, el remedio para errar lo menos posible será reducir la acción a lo más indispensable y, para no equivocarse, suspender el juicio (ἐποχή).

Le sucedieron como escolarcas LACIDES DE CIRENE (241/40-224/22), TELEKLES (224/2-216/5?), EVANDROS (216/5?-?), HEGESINOS O HEGESILAOS DE PÉRGAMO.

II. TERCERA ACADEMIA

CARNEADES (h.214-137/5).—Natural de Cirene. Discípulo de Hegesinos y del estoico Diógenes de Babilonia. Sucedió a Hegesinos en la dirección de la Academia, elevándola de nuevo a un alto grado de esplendor. Fue un orador vigoroso,

[4] CICERÓN, *Acad. prior.* I 12,45; II 58-59; SEXTO EMP., *Adv. math.* VII 159.

[5] SEXTO EMP., *Adv. math.* VII 158; PLUTARCO, *Adv. Colotem* 26,3.

de voz clara y potente y un formidable dialéctico, certero, cáustico y agudo. Criticó implacablemente el dogmatismo de los estoicos, fustigando especialmente a Crisipo: «Si Crisipo no existiera, no existiría yo». Fue enviado a Roma como embajador en 155 para pedir la exención de un tributo con motivo de la toma de Oropos, junto con el estoico Diógenes y el peripatético Critolao. Sus discursos antitéticos, uno en contra y otro en favor de la justicia, causaron gran impresión, hasta el punto que Catón el Viejo, alarmado por su influjo sobre la juventud, rogó al Senado que despachara a los filósofos lo más pronto posible: «Cato censorius, audito Carneade, quam primum legatos eos censuit dimittendos, quum, illo viro argumentante, quid veri esset haud facile discerni posset» [6]. Queda un fragmento en la *República* de Cicerón.

Carnéades, lo mismo que Arcesilao, cree permanecer fiel al espíritu de la escuela, aunque abandona la mayor parte de las doctrinas positivas de Platón, la teoría de las Ideas, la Teología, la Cosmología, la Etica y la Política. Trataba de excluir toda noción absoluta, ateniéndose nada más que al aspecto crítico y negativo, al relativismo, al probabilismo y a la verosimilitud. No hay ninguna doctrina que sea verdadera y cierta en sí misma. Todas tienen solamente parte de verdad, y esa parte es suficiente para fundamentar la acción, ateniéndose a la probabilidad. Aunque quizá el ardor de la lucha contra los estoicos le llevó más lejos de lo que él mismo pensaba en su crítica de la filosofía.

1. **No existe ningún criterio de verdad.**—La ciencia y la certeza son imposibles, porque no podemos tener un conocimiento directo de las cosas y porque carecemos de un criterio para discernir lo verdadero de lo falso [7]. No podemos llegar a la verdad: ni por medio de los *sentidos;* ni por la *experiencia,* que reproduce los datos sensibles; ni por la *razón,* que depende de los sentidos y de la experiencia, de donde saca los elementos que coordina en sus juicios. Tampoco poseemos un criterio moral para distinguir lo malo de lo bueno.

a) No podemos fiarnos de las representaciones de los *sentidos,* porque no perciben las cosas como son en sí, sino tan

[6] PLINIO, *Hist. natur.* VII 30; PLUTARCO, *Cato mai.* 22. Carnéades no dejó ningún escrito, aunque su influencia fue extraordinaria. Conocemos sus doctrinas por Cicerón, que le admiraba mucho *(Acad.* II 32,102); por Eusebio *(Praep. evang.* XIV 7-8), Diógenes Laercio (IV 9,62) y Sexto Empírico, el cual es posible que lo interprete inclinándolo a sus propias ideas.

[7] CICERÓN, *Acad.* II 13,41.42.

sólo apariencias mudables. Conocemos lo que cambia, pero no la verdad de las cosas como son en sí mismas. Así la vista percibe el color, pero éste cambia con la hora, las circunstancias, la edad, la enfermedad, el sueño, la vigilia [8].

Cambia también la figura de las cosas, que, siendo las mismas, pueden aparecer de diversas maneras. Una torre, según la distancia, aparece redonda o cuadrada. Un remo, dentro del agua, parece partido. El cuello de la paloma, que es blanco, aparece de diversos colores. El Sol, que, según los matemáticos, es 18 veces mayor que la Tierra, parece muy pequeño y que está quieto, aunque se mueve velozmente [9].

Cambian también las representaciones sensibles según sea el estado subjetivo de los hombres. No pueden distinguirse las representaciones falsas de las verdaderas, pues producen efectos idénticos en el sueño y en la vigilia, en estado de tranquilidad o de furor. Hércules mató a sus hijos a flechazos creyendo que eran los de su enemigo. La aprehensión del arco y de las flechas fue verdadera; la de sus hijos, falsa [10].

No hay, pues, representaciones sensibles comprehensivas. Por lo tanto, el acto de opinar es una temeridad. Tampoco es posible distinguir entre representaciones de cosas semejantes, pero distintas, como entre dos hermanos gemelos, dos huevos, dos cabellos, dos granos de trigo, dos sellos impresos por el mismo anillo, etc. [11]

b) Tampoco sirve de criterio la *razón*, porque sus conceptos proceden de las representaciones de la sensibilidad. La razón no puede demostrar nada, pues cada prueba necesita demostración, y de esta manera se procede en infinito.

Tampoco vale la Dialéctica, porque el dialéctico no puede extenderse a todos los campos, sino solamente a las materias que conoce. «¿Decís que la Dialéctica fue creada como discriminadora y juez al mismo tiempo de lo verdadero y de lo falso? Pero ¿de qué verdad y de qué falsedad? ¿En qué campo? ¿Juzgará el dialéctico qué es lo verdadero y lo falso en geometría, en letras o en música? Pero él no conoce estas ciencias. ¿Lo hará entonces en Filosofía? ¿En qué le concierne a él la magnitud que tiene el Sol? Y ¿de qué medios dispone para juzgar cuál es el Sumo Bien? Entonces, ¿qué es lo que él juzgará?» [12]

8 Sexto Emp., *Adv. math.* VII 411-412.
9 Cicerón, *Acad.* II 79-82.
10 Sexto Emp., *Adv. math.* VII 403-407.
11 Cicerón, *Acad.* II 85-87.
12 Cicerón, *Acad.* II 91.

Carnéades utilizaba los argumentos de los megáricos: a) *El embustero*: Si un mentiroso afirma que dice mentira, se le puede preguntar: «Si dices que mientes, y lo dices de verdad, ¿mientes o dices la verdad?» Luego no hay ningún enunciado verdadero ni falso [13].

b) *El sorites* (σωρός, montón de grano): Nunca se puede saber cuándo empieza ni cuándo deja de ser un montón, ni cuándo una cosa es grande o pequeña, clara u oscura, ancha o estrecha, ni cuándo un hombre es rico o pobre, etc. Añadiendo o quitando unidades no se puede indicar cuál es «el último de los pocos o el primero de los muchos» [14]. Para cualquier cosa, sea buena o mala, justa o injusta, pueden aducirse iguales argumentos en contra o a favor. Así lo demostró él mismo en Roma, pronunciando un discurso a favor de la justicia y otro en contra al día siguiente.

2. **Crítica de la Teología estoica.**—Tuvo también gran resonancia su polémica contra el concepto estoico de la divinidad. Carnéades no negaba la existencia de Dios. Sus argumentos tienen solamente valor polémico contra el modo de concebirlo y demostrarlo los estoicos. Ya hemos visto que los estoicos no admitían un Dios personal, sino la existencia de un principio divino inmanente al mundo. Pero mientras que en este tiempo los académicos abandonan la teología de Platón, los estoicos aparecen como defensores de la divinidad, que demostraban por el consentimiento universal, por el orden, la belleza y la armonía del Cosmos, tal como aparece en el cielo estrellado, lo cual reclama la existencia de una causa inteligente; por los sueños, los oráculos y las apariciones; por la existencia de la razón y de la virtud en el hombre, que indican que hay que admitir una inteligencia divina en el Cosmos. Conocemos esta polémica por Cicerón (*De natura deorum* III 12-15, y *De divinatione*) y por Sexto Empírico (*Adv. mathem.* IX), que recogen los datos de Clitómaco.

a) CONTRA EL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL.—Para que valiera este consentimiento sería preciso conocer la opinión de todos los pueblos, pues pueden existir algunos tan bárbaros que no tengan idea de los dioses. Además existen ateos, como Diágoras y Teodoro. Luego no vale el argumento del consentimiento universal [15]. Aun en el caso de darse, ese consenti-

[13] CICERÓN, *Acad.* II 95.

[14] CICERÓN, *Acad.* II 92-93. «Chlitomachus affirmabat numquam se intelligere potuisse quid Carneadi probaretur» (*Acad.* II 45).

[15] CICERÓN, *De nat. deor.* I 62-63.

miento probaría que existe una creencia universal en la existencia de Dios, pero no que Dios exista realmente.

b) Si existe Dios, debe ser incorpóreo o corpóreo. Incorpóreo no, porque, según los estoicos, todo lo real es corpóreo. Pero si es corpóreo, es o simple o compuesto. Si es compuesto, es corruptible y mortal. Si es simple, tendrá que ser agua, tierra, aire o fuego. Pero entonces sería inanimado e irracional. Por lo tanto, si Dios no es ni corpóreo ni incorpóreo, ni simple ni compuesto, no existe [16].

c) Dios, si existe, debe ser perfecto y virtuoso, pues si no fuera virtuoso sería un malvado demonio. Pero no puede tener la virtud del valor, porque para Dios no puede haber nada temible. Ni tampoco la deliberación, pues para él no puede haber nada oscuro. Ni la prudencia, pues es la ciencia del bien y del mal, y nadie puede conocer el mal si no lo ha experimentado. Por lo tanto, no puede tener ninguna virtud. Luego si no puede ser ni virtuoso ni no virtuoso, Dios no existe [17].

Si Dios existe tiene que tener virtud. Pero la virtud supone lucha, en que triunfa sobre su contrario, corriendo el riesgo de ser vencido. Luego si Dios tiene virtud, también correría el riesgo de sucumbir al peligro. Por lo tanto, no sería Dios.

Además, si Dios fuera virtuoso, tendría que reconocer por encima de sí mismo la ley de la virtud. Por lo tanto, ésta sería más perfecta que él, y no sería Dios [18].

d) Según los estoicos, el Cosmos es un ser viviente (ζῷον) que se identifica con Dios (Alma del mundo). Si Dios es un ser viviente, tiene que tener sentidos, no sólo cinco, sino probablemente más. Todo lo que está dotado de sensibilidad experimenta sensaciones, placeres y dolores. Pero toda sensación implica una modificación en el sujeto (ἀλλοίωσις), a veces hacia lo peor (μεταβολὴ εἰς χεῖρον). Y todo lo que es mudable es corruptible y puede perecer. Por lo tanto, Dios sería mortal, es decir, que no sería Dios: οὐκ ἄρα θεοὶ εἰσίν.

e) El Dios de los estoicos tiene sensaciones. Pero no hay sensación sin cuerpo material. Luego Dios es corpóreo y, por lo tanto, mudable, es decir, que no es Dios.

f) Si se considera un sentido del Cosmos viviente en particular, sucede lo mismo. Entre el sentido y el objeto que produce la sensación existe o afinidad o contrariedad, de donde se deriva placer o dolor. En el segundo caso también habría en

[16] Sexto Emp., *Adv. math.* IX 180.
[17] Cicerón, *De nat. deor.* III 93.
[18] Sexto Emp., *Adv. math.* IX 152.

el ser divino una perturbación, un cambio hacia lo peor, lo cual no puede suceder a Dios.

g) Dios, si existe, es finito o infinito. Si es finito, entonces es una parte del todo, del conjunto de las cosas. Luego no es un ser perfecto y completo, pues es inferior y menor que el todo. Si es infinito, entonces es inmutable, pues lo ilimitado no cabe dentro del lugar ni del espacio. Y tampoco puede tener mutación, ni, por lo tanto, sensación. Mas como la vida es movimiento, carecerá de vida (ἀκίνητος—ἄψυχος). Por lo tanto, sería un ser inerte, muerto. Luego si Dios no puede ser ni finito ni infinito, no puede existir.

h) CONTRA LA PROVIDENCIA.—Los estoicos enseñaban la providencia de Dios sobre los hombres. Como prueba alegaban que les había dado la razón. Carnéades replica: si así fuera no podía haberles hecho un don más perjudicial, pues la mayor parte la utilizan para abusar de ella, haciendo el mal a sabiendas y para perjudicarse a sí mismos. Ni excusa a los dioses el decir que la razón es de suyo un don bueno, aunque los hombres la utilicen mal, porque habrían debido preverlo. Sería preferible que no se la hubiesen concedido en vez de habérsela dado de manera tan imperfecta [19].

Si los dioses se preocuparan de los hombres, habrían debido hacerlos buenos o por lo menos premiar a los buenos y castigar a los malos. Pero la experiencia demuestra que no sucede así, sino al contrario.

Tampoco vale decir que la Providencia divina se ocupa tan sólo del orden general, desdeñando las cosas menudas, porque esto es una señal de mal gobierno. Además, si Dios hubiese ordenado el Universo para los hombres, ¿para qué iba a haber creado tantas culebras, víboras y esparcido tantas pestilencias en la tierra y en el mar? Por lo tanto, el Dios de los estoicos, o no puede, o no quiere cuidarse de los individuos. En el primer caso, no sería Dios. En el segundo, su providencia sería ineficaz e insuficiente [20].

En realidad, la crítica de Carnéades influyó poderosamente sobre los estoicos, los cuales, después de Crisipo, modifican profundamente muchas de sus tesis, especialmente su concepto de la divinidad.

3. **Teoría de la probabilidad.**—La acción supone la existencia de una convicción firme. Por esto, una vez negado todo criterio absoluto de certeza, ¿cómo podríamos obrar? La úni-

[19] CICERÓN, *De nat. deor.* III 26-29; 66-93.
[20] CICERÓN, *Acad.* II 120.

ca actitud posible sería la suspensión de todo asentimiento, de todo juicio y de toda acción (ἐποχή).

Carnéades en este punto es menos radical que Arcesilao, y responde con su teoría de la *probabilidad* (πιθανότης). Queramos o no, el mundo de las apariencias se nos impone. Necesitamos obrar para dirigir nuestra conducta y conseguir la felicidad. Por lo tanto, es necesario adoptar un criterio práctico de conducta. Como no todas las apariencias tienen el mismo valor, debemos elegir entre ellas las que poseen un grado mayor de probabilidad. Esto basta para obrar prudentemente. No es necesario prestar nuestro asentimiento, sino sólo seguir la opinión que parezca más probable, mientras no aparezca otra que tenga más probabilidad y nos obligue a cambiar de parecer: «Se aprueba, pero no se asiente» (πείθεται, οὐ συγκατατίθεται). De aquí resulta una escala de valores probables, conforme a su mayor o menor verosimilitud.

Las representaciones son en sí mismas verdaderas o falsas. Pero en cuanto a nosotros, *nos parecen* verdaderas o falsas. Las que parecen verdaderas son representaciones *persuasivas* (φαντασία πιθανή), o sea, que tienen probabilidad de ser verdaderas. Este es el primer criterio de conducta, la *probabilidad* (τὸ πιθανόν). Pero caben tres grados:

a) Simple representación persuasiva (ἁπλῶς πιθαναί), o simple verosimilitud. De ésta podemos hacer uso en los casos corrientes y comunes de la vida. *b)* Representación persuasiva o verosimilitud coherente con las demás representaciones y no contradicha por ellas (φαντασία πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος), la cual debemos emplear en los casos un poco más importantes. *c)* Representación persuasiva examinada en todas sus partes y confirmada por otras representaciones (φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη, καὶ περιωδευμένη). Esta es la que debemos emplear o al menos procurar conseguir en las cosas importantes que afectan a nuestra felicidad [21].

Aunque sólo conocemos las doctrinas de Carnéades de segunda mano, a través de Cicerón, que a su vez las toma de Clitómaco, no obstante puede apreciarse su terrible eficacia demoledora. De hecho su influjo fue muy profundo, y se refleja sobre el estoicismo medio, que abandona la mayor parte de las tesis de Crisipo. Sólo muy tarde reaccionarán los estoicos romanos y los platónicos medios, como Plutarco. Contribuyó igualmente a desdibujar por completo el verdadero carácter del platonismo, que sólo volverá a reaparecer mucho más tarde, en el siglo II de la Era cristiana.

[21] SEXTO EMP., *Adv. math.* VII 166-189; CICERÓN, *Acad.* II 31,99.

De Carnéades se deriva el ambiente general que domina hasta el siglo I de la Era cristiana. En particular fue grande su influencia sobre la mentalidad de Cicerón. Bien es verdad que Carnéades no llega al radicalismo de Enesidemo y Sexto Empírico, pues con su teoría de la probabilidad dejaba un resquicio para salvar la acción moral. Pero desde el momento en que se trata de establecer una escala de valores probables, equivale a abandonar el principio fundamental del escepticismo y abrir el camino al eclecticismo, que es la orientación inmediata que seguirá la mayor parte de las escuelas, las cuales reaccionaron y se prestaron mutua ayuda, atenuando las diferencias y reagrupándose contra el enemigo común.

En la misma Academia el escepticismo tuvo efectos demoledores. Después de Arcesilao, Carnéades y Clitómaco, apenas queda en pie nada del edificio platónico. Desaparecen las Ideas (Ontología), la Cosmología, la Moral y la Política. Solamente subsiste la frágil teoría de la probabilidad, aunque pronto sobrevino la reacción ecléctica en sentido de reconstrucción.

Carnéades el Joven, hijo de Polemarco. Sucedió a Carnéades en la dirección de la Academia (137/6-131). Crates de Tarso (de 131-127). Clitómaco de Cartago (h.187/6-110). Semita africano. Su nombre era Asdrúbal. Fue a Atenas hacia 163, siendo discípulo de Carnéades, y sucedió a Crates en el escolarcado. Muy erudito y terrible dialéctico, llevó hasta el extremo el escepticismo de su maestro. Probablemente se suicidó.

Se le atribuían 400 obras. Las más famosas fueron: *Sobre la suspensión del juicio* (περὶ ἐποχῆς), *Opiniones sobre los filósofos* (περὶ αἱρέσεων), *Consolación* (Παραμυθητικός), compuesta después de la destrucción de Cartago. Su obra principal fue un libro sobre los filósofos de la Nueva Academia, resumido y aprovechado por Cicerón y Sexto Empírico [22]. Cármides o Cármadas (s.II), que sostuvo la armonía entre Retórica y Filosofía.

BIBLIOGRAFIA

A) *Fuentes*

Sexto Empírico, *Hypotiposes pyrrhonicae* y *Adversus Mathematicos*. Edición Bekker (Berlín 1842).
Diógenes Laercio, IX 11-12.101-116. Menciona dieciocho nombres.
Eusebio, *Praeparatio evangelica* XIV 18-21.
Diels, H., *Poetarum philosophorum Fragmenta* (Berlín 1901) (Timón).
Mekler, S., *Academicorum philosophorum Index Herculanensis* (Berlín 1902).

22 D. Laercio, IV 67.

B) *Estudios*

ARNIM, H. VON, *Arkesilaos. Karneades*: R. E. PAULY-WISSOWA (1919).
BROCHARD, V., *Les sceptiques grecs* (París 1887, 1959).
— *Los escépticos griegos*. Trad. de Vicente Quinteros (Buenos Aires, Losada, 1945).
BRODEREAU, R., *De Arcesilao philosopho academico* (1821).
CREDARO, L., *Lo scetticismo degli Academici* (Milano 1889).
DAL PRA, MARIO, *Lo scetticismo greco* (Milano, Bocca, 1950).
GEFFERS, A., *De Arcesilao* (1841).
GOEDECKEMEYER, A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig 1905).
MACCOLL, N., *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus* (Londres 1869).
MINDÁN MANERO, M., *El fundamento de la conducta en el escepticismo griego*: Revista de Filosofía (Madrid 1956) 227-242.
RICHTER, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie* (Leipzig 1908).
ROBIN, L., *Pyrrhon et le scepticisme grec* (París 1944).
SAISSET, E., *Le scepticisme (Énesidème, Pascal, Kant)* (París 1840; ²1867).
VARIOS, *Les Sceptiques grecs*, dir. por J.-P. DUMONT (París 1966).

CAPITULO XXXVI

Eclecticismo

Causas y sentido de la actitud ecléctica.—El efecto corrosivo de las controversias entre académicos y estoicos provoca como reacción una actitud conciliadora. A excepción de los epicúreos, que se mantienen aislados y al margen de las luchas, todas las demás escuelas abandonan las posiciones demasiado rígidas y tienden a buscar zonas intermedias, más templadas y menos abiertas a los ataques de los adversarios. La crítica de Carnéades tuvo el efecto de hacer agruparse las grandes escuelas dogmatistas —estoicismo, platonismo, aristotelismo—, para defenderse contra el enemigo común. El resulsultado fue un eclecticismo, en que se mezclan doctrinas procedentes de todas las escuelas.

Los primeros en adoptar esta actitud son los estoicos (estoicismo medio), cuyo dogmatismo había sido el objeto directo de la crítica de los académicos. Poco después les siguen los académicos (cuarta Academia), y, finalmente, los peripatéticos, aunque éstos se mantuvieron un poco alejados de las controversias. Tanto unos como otros abandonan o, por lo menos, dejan casi en silencio las teorías ontológicas y cosmológicas, y se refugian en las cuestiones morales, quizá por considerarlas un terreno menos expuesto a los ataques de los adversarios. Especialmente los estoicos atenúan el rigorismo de su doctrina clásica tal como había sido expuesta por Crisipo.

No obstante haber llevado la peor parte en la lucha, pues todas sus tesis fundamentales de Física, Teología y Lógica

acusaron los golpes de sus adversarios, hay que reconocer como mérito de los estoicos su intransigencia doctrinal, que sirvió para salvar contra la frivolidad de los académicos buena parte de los restos del pensamiento antiguo.

Esta modalidad ecléctica es la que prevalece en el pensamiento romano, que adopta tardíamente la Filosofía, después de la conquista de Grecia. La Filosofía penetra en Roma a través de los estoicos medios (Panecio, Posidonio) y de los académicos eclécticos (Filón de Larisa, Antíoco de Ascalón). El carácter práctico de ambas tendencias se acomodaba mejor al modo de ser de los romanos, que nunca se interesaron por las cuestiones puramente especulativas.

I. Eclecticismo en la Stoa. Estoicismo medio

PANECIO (h.185/180-112/110).—Natural de Rodas. Discípulo de Diógenes de Babilonia. Tuvo escuela en Roma, a la que asistieron discípulos ilustres, como Cornelio Escipión Emiliano el Africano, a quien acompañó en una embajada a Alejandría (143); Polibio, C. Lelio, Q. Aelio Tuberón, P. Rutilio Rufo, Memnio, Sexto Pompeyo y el gran jurista y pontífice máximo Quinto Mucio Scévola (otros grandes juristas romanos, como Javoleno, Juliano, Pomponio, Marciano, Papiniano, fueron también estoicos). Regresó a Atenas después de 135, sucediendo a Antípatros de Tarso en 129.

Se han perdido sus muchas obras: *De la Providencia, Sobre las escuelas filosóficas* (Περὶ αἱρέσεων), *Sobre la buena disposición de ánimo* (Π. εὐθυμίας), *Sobre la adivinación, Sobre la Política* y un *Comentario al Timeo*. Cicerón alaba su estilo claro y elegante y se inspiró en su tratado *Sobre el deber* (Περὶ τοῦ καθήκοντος) para componer su libro *De officiis*.

En Panecio acaba de definirse la tendencia ecléctica iniciada por Diógenes de Babilonia y Antípatros. Combina el fondo estoico con elementos tomados del platonismo (Crantor) y del aristotelismo (Teofrasto, Dicearco). Incluso acoge la actitud dubitativa de la Nueva Academia, contentándose con la probabilidad. «Semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant» (Cicerón, *De fin.* IV 3). Llamaba a Platón el «divino, el sapientísimo, el santísimo, el Homero de los filósofos» (ibid.).

En sus explicaciones comenzaba por la Física, pero concedía mucha mayor importancia a los problemas morales, y prescindía de la Dialéctica. Por influjo de la crítica de Carnéades abandona varias tesis clásicas de la Stoa: la teoría de las confla-

graciones periódicas. (Si todo se convierte en fuego, ¿de qué se alimentaría el fuego? Acabaría también por extinguirse.) Se inclina a admitir la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Abandona también la doctrina de la inmortalidad del alma. El alma no era más que un soplo inflamado. Admitía la Providencia como una intervención general de Dios en la naturaleza, pero la negaba en cada caso particular. Abandonó también la teoría de la adivinación. En Psicología redujo a seis las ocho potencias del alma que ponía Crisipo. La generación no pertenece al alma, sino al cuerpo. Combinaba las potencias del alma con la división tripartita de Platón.

En Moral fue mucho más moderado y humano que los antiguos estoicos. Consideraba irrealizable el ideal de la apatía del sabio. Rechazaba la unidad de la virtud y distinguía varias clases de virtudes particulares, que «a manera de arqueros tienden a un mismo bien desde puntos distintos». La norma de la vida moral es seguir la propia naturaleza.

En Política abandona el monarquismo rígido de los antiguos estoicos y se inclina a un régimen mixto, a la manera de Aristóteles.

Distinguía tres Teologías: una *poética*, o mitológica; otra *física*, filosófica o racional, y otra *civil*, o política. La primera es rechazable, porque los poetas han atribuido a los dioses acciones indignas de un simple hombre de bien. La segunda es verdadera, pero no es accesible a la mayor parte de los hombres. La tercera, constituida por los ritos y cultos aceptados en las ciudades, debe conservarse y respetarse por su importancia para mantener el orden y la paz entre los hombres.

Fueron discípulos suyos MNESARCO DE ATENAS, que le sucedió como escolarca (h.110-110); HECATÓN DE RODAS, DÁRDANOS, SCYLAX DE HALICARNASO, astrónomo y filósofo; TEÓTIMO, poeta, y, sobre todo, POSIDONIO.

POSIDONIO (h.135-51).—Natural de Apamea (Siria). Quedan pocos datos biográficos. Fue discípulo de Panecio en Atenas. Viajó por Egipto, norte de Africa, Italia, Sicilia, Galia narbonense y España (Gades). Hacia el año 97 abrió en Rodas una escuela que se hizo famosa. En ella tuvo por oyentes a Pompeyo y Cicerón (78). En el año 68 fue a Roma encargado de una misión diplomática. Ejerció gran influencia en el pensamiento romano, habiéndose inspirado en él Lucrecio, Varrón, Séneca, Plinio, Tito Livio, Diodoro, Nicolás de Damasco, Estrabón, Tácito, Flavio Josefo, Apiano, Plutarco, etc. Cicerón lo estimaba extraordinariamente y lo llama «familiaris noster».

Fue uno de los escritores más fecundos de la antigüedad. Su cultura se extendía enciclopédicamente a todas las ramas del saber (πολυμαθέστατος). Conocemos los títulos de 23 obras suyas, pero ninguna ha llegado hasta nosotros. Continuó la *Historia* de Polibio, en 52 libros, que abarcaban de 145-86, *Sobre los dioses, Sobre el Universo, Sobre los héroes y los demonios, Sobre la adivinación, Sobre el Destino, Sobre los meteoros, Física, De las virtudes, De las pasiones, Meteorología, El océano, Sobre el criterio, Sobre el deber, Discursos exhortatorios, Astrología universal, Las cosas celestes. Las cosas terrestres, Geografía, Retórica, Geometría, Colección histórica* (en 49 libros) y un comentario al *Timeo.*

Para reconstruir su pensamiento hay que acudir a las referencias de Cicerón *(De natura deorum, Tusculanas, De adivinatione)*, a Galeno, Estrabón y Cleómedes.

Posidonio fue un hombre eruditísimo, que cultivó todas las ciencias conocidas en su tiempo. Sus largos viajes le proporcionaron una gran experiencia humana y múltiples conocimientos y ejemplos para ilustrar sus doctrinas. Se le ha calificado del mayor genio enciclopédico griego después de Aristóteles. Su nota característica es el eclecticismo. Sobre el fondo de la doctrina estoica—aunque más fiel y ortodoxa que la de Panecio—hace entrar elementos de todas las filosofías anteriores, con la sola exclusión del atomismo y el epicureísmo.

Retorna al monismo cósmico. La única realidad es el Cosmos, que comprende todo el ser, constituyendo un gran animal viviente. Del Fuego, principio primordial que penetra la materia eterna, sale toda la diversidad de los seres, escalonados jerárquicamente, pero ligados entre sí por una estrecha conexión, a la manera de los anillos de una cadena. No obstante la diversidad de seres, en el mundo existe una unidad admirable y una poderosa simpatía (συμπάθεια) procedentes del Fuego, que es a la vez Razón, Sabiduría, Ley suprema de todas las cosas, y que ejerce su providencia sobre todo, especialmente sobre los hombres. Del Pneuma divino que penetra todo el Cosmos, dándole vida, movimiento, inteligencia, racionalidad y unidad, resulta una grandiosa armonía cósmica.

Posidonio acoge en su Cosmos todo el panteón de divinidades helénicas, poblándolo de una turbamulta de dioses menores, genios y daimones, unos visibles y otros invisibles. Los astros son divinidades vivientes y animadas.

Todo ser es corpóreo. Pero Posidonio distinguía entre la corporeidad burda, pesada y grosera de los seres terrestres y otra corporeidad sutil, fluida, luminosa, de los celestes. Esta

especie de dualismo entre tierra y cielo, entre materia celeste y terrestre, viene a suplir en cierto modo la carencia de distinción estoica entre cuerpo y espíritu, entre Dios y el mundo.

Todo sale del Fuego primordial y todo retorna a él periódicamente en las conflagraciones universales. Si bien, por influjo de Panecio, las entiende más bien a la manera de grandes catástrofes, en que el mundo permanece sin destruirse por completo.

En su antropología reproduce el dualismo platónico entre alma y cuerpo. El hombre es un microcosmos colocado como lazo de unión (σύνδεσμος) entre el cielo y la tierra. Reúne en sí las dos clases de corporeidad, celeste y terrestre. Tiene un cuerpo material, terrestre, y un alma (πνεῦμα) de naturaleza celeste que lo penetra y equivale al espíritu.

En el alma distinguía tres partes, a la manera de Platón, una racional (*hegemonikón*) y otra irracional, dividida a su vez en irascible y concupiscible. En el *hegemonikón* multiplicaba las funciones hasta doce. No admitía que pudieran provenir de un mismo principio racional lo irracional y las pasiones. Las pasiones no son esencialmente vicios, sino movimientos de la parte irracional, que no deben extirparse, sino regularse y moderarse sometiéndolas a la razón, reduciéndolas al justo medio. Rechazaba la ataraxía.

La virtud tiene por función introducir la armonía entre la parte racional y la irracional, entre el alma y el cuerpo, y preparar el alma para desprenderse y liberarse del estorbo del cuerpo (platonismo). Admitía la preexistencia y la inmortalidad de las almas, las cuales, una vez purificadas de sus adherencias terrestres, se elevan a la región lunar, donde son felices, disfrutando de la contemplación del orden cósmico, por lo menos hasta la conflagración universal.

Del orden riguroso que existe en el Cosmos—regido por una Razón y una providencia divina—deducía la posibilidad de la adivinación. Todo el futuro está implícito en el presente. Una manifestación de la Providencia divina consiste en informar a los hombres sobre los acontecimientos futuros. Creía en la magia, en la astrología y en las profecías. Admitía las predicciones por el vuelo de los pájaros y el análisis de las entrañas de las víctimas. Esta mezcla de filosofía y politeísmo, con sus jerarquías de dioses astrales, hace de Posidonio un precursor del neoplatonismo.

Tuvo por discípulos a Asclepiodoto de Nicea, a quien parece debe no poco Séneca en sus *Naturales quaestiones;* Geminos, Phainias y Jasón de Nyssa.

La escuela estoica se prolonga hasta muy entrada la Era cristiana. Como escolares se suceden APOLODORO DE ATENAS (?) (h.100), DIONISIO DE CIRENE (?) (h.50), ANTÍPATRO DE TIRO, o de Sidón, maestro de Catón († 44 a. J.C.); T. KOPONIOS MÁXIMO (s.II), AURELIO HERACLEIDES EURÍPIDES (s.II), JULIO ZOSIMIANO (h.170), ATENAIOS (?), MUSONIO (?) (h.230), KALLIETES (?) (h.260).

Entre el siglo I antes y el II después de Jesucristo figuran varios estoicos, que representan una reacción tardía contra el escepticismo. Se atienen casi exclusivamente al aspecto moral, pero dan por supuestas las bases lógicas y físicas del estoicismo clásico: ATENODORO DE TARSO (Kordylion), APOLÓNIDES, DIODOTO, ATENODORO, hijo de Sandón, maestro de Augusto; ARIO DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, autor de un *Epítome* en que resumía las doctrinas filosóficas de las distintas escuelas. Sufrieron la influencia del estoicismo el poeta MANILIO *(Astronómica)*, GERMÁNICO *(Aratea*, en que imitó los *Fenómenos* de Aratos), el geógrafo ESTRABÓN *(Geographika)*, ATTALOS, maestro de Séneca, y el sincretista QUEREMÓN.

II. ECLECTICISMO EN LA ACADEMIA. CUARTA ACADEMIA

El escepticismo de Arcesilao, Carnéades y Clitómaco había desvirtuado por completo el auténtico platonismo. Pero a partir de Metrodoro, de Filón de Larisa, y sobre todo de Antíoco de Ascalón, se define una reacción de vuelta al verdadero platonismo, aunque con marcado carácter ecléctico.

FILON DE LARISA (h.159-86).—Natural de Larisa, en Tesalia. En Atenas (h.135) fue discípulo de Apolodoro y de Calicles, que lo había sido de Carnéades. Sucedió a Clitómaco en el escolarcado (110). Durante la guerra de Mitrídates (88) huyó a Roma, donde Cicerón asistió a sus lecciones. Primeramente profesó el escepticismo, a la manera de Carnéades y Clitómaco. Pero después se inclinó a una concordancia con el estoicismo, abriendo el camino hacia el eclecticismo. Dio gran importancia a la Retórica, y se limitó al cultivo de la Filosofía práctica. Admitía una evidencia (ἐναργές) suficiente para servir de fundamento a la acción, aun cuando no fuese una representación comprehensiva (κατάληψις). Esa evidencia es suficiente para legitimar los juicios prácticos propios de la moral. Estobeo *(Ecl.* II 40) ha conservado su esquema de enseñanza de la moral, que no difiere gran cosa del estoicismo.

ANTIOCO DE ASCALON (h.150-68).—Discípulo del estoico Mnesarco y de Filón de Larisa, a quien acompañó a Roma

el año 88, sucediéndole después en el escolarcado. Fue amigo de Lúculo, a quien siguió a Alejandría el año 86. Aquí cambió de ideas, abandonando decididamente el escepticismo y abrazando el eclecticismo, introduciendo numerosos elementos estoicos en las enseñanzas de la Academia. Combatió a Filón de Larisa en un escrito titulado *Sosos*. Cicerón, que asistió a sus lecciones en Atenas entre 79/78, califica su actitud con estas palabras: «Appellabatur academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus stoicus» *(Acad. prior.* II 43,132). Sus doctrinas influyeron en Filón de Alejandría.

Contra los académicos sostenía que en el fondo del platonismo, del aristotelismo y del estoicismo existía una concordancia esencial, aunque hubiese diferencias verbales. Para ponerlo de manifiesto no reparaba en deformar las doctrinas de las tres escuelas. Pero su intención era reaccionar contra el escepticismo, tratando de unir a todas las escuelas filosóficas en una especie de alianza contra el enemigo común, haciendo resaltar las coincidencias y prescindiendo de las discrepancias.

Aunque se profesaba platónico, adoptó como fondo de su doctrina el estoicismo, bien fuese por no creer que existieran diferencias fundamentales entre ambos o bien por el vigor con que los estoicos habían mantenido sus tesis contra los escépticos.

Como criterios de verdad adoptaba el consentimiento universal de los filósofos y el sentido común. Reprochaba a los académicos que su doctrina imposibilitaba la acción. Para obrar es necesaria una convicción, una regla y una finalidad. Si no hay alguna certeza, la acción resulta imposible. No es indiferente que los conceptos que motivan una acción sean verdaderos o falsos. La inteligencia misma deja perder los falsos y sólo conserva los verdaderos. Sin memoria es imposible el obrar. En su doctrina sobre la felicidad combinaba las teorías de los estoicos con las de Aristóteles. La virtud es suficiente para la vida *beata;* mas para la vida *beatissima* hacen falta además los bienes materiales.

Al eclecticismo académico pertenecieron: POTAMÓN DE ALEJANDRÍA (s.I), QUINTO SEXTO, padre e hijo (h.70), romanos; SOCIÓN DE ALEJANDRÍA (s.I), maestro de Séneca.

Como escolarcas se suceden en la Academia: ARISTOS DE ASCALÓN (68?-51), THEOMNESTOS DE NAUCRATIS (h.44), AMMONIO DE EGIPTO (?) (s.I; maestro de Plutarco), CALVISIO TAURO, de Berytos, o de Tiro, maestro de Herodes Atico y de Aulo Gelio (s.II); ATICO (?) (h.176), THEODOTOS (h.230?), EUBULOS (h.265?). Los restantes sucesores, hasta la clausura de la escuela por Justiniano, en 529, pertenecen a la corriente neoplatónica.

III. El eclecticismo en el Liceo

1. **Escolarcas.**—La escuela peripatética se mantuvo alejada de las luchas entre académicos y estoicos, dedicándose principalmente a la erudición y participando también de la tendencia ecléctica. La sucesión probable de escolarcas es la siguiente: Andrónico de Rodas (h.70-50). Décimo escolarca del Liceo. Enseñó en Roma. En colaboración con el gramático Tyranión de Amisos (s.I a. J.C.) ordenó y dio a luz una edición de las obras de Aristóteles y de Teofrasto llevadas a Roma por Sila, que constituye el *Corpus aristotelicum* actual. Parece probable que Andrónico agrupó en tratados de estructura unitaria *(Física, Metafísica, Política)* obras pertenecientes al mismo tema y que figuraban en tratados sueltos hasta la época alejandrina. Boecio lo califica de «exactus diligensque Aristotelis librorum iudex et repertor). Escribió *Sobre la división* (Π. διαρέσεως). Comentó la *Física* y las *Categorías*. No es auténtica la paráfrasis a la *Etica a Nicómaco* ni el opúsculo *Sobre las pasiones* (Περὶ πάθων). Sufrió la influencia del estoicismo [1]. Cratipo de Pérgamo (?) (h.45). Discípulo de Antíoco de Ascalón. Enseñó en Atenas. Fue amigo de Cicerón *(De off.* I 1). Continuó la historia de Tucídides [2].—Jenarco de Seleucia (?) (s.I). Enseñó en Seleucia (Cilicia), Alejandría, Atenas y Roma, donde fue favorecido por Augusto y tuvo por discípulo al geógrafo Estrabón *(Geog.* XIV).—Menephylos (?) (s.I p. J.C.),—Aspasio de Afrodisias (?) (fl. h.120). Quedan fragmentos de sus comentarios a las *Categorías, De Interpretatione, Física, De caelo, Metafísica y Etica a Nicómaco.*—Herminos (?) (h.160). Maestro de Alejandro de Afrodisias. Parece que admitía un alma del mundo, a la manera de Platón y los estoicos, a la cual atribuía la causa del movimiento. Quedan fragmentos de sus comentarios a las *Categorías, De interpretatione, Analíticos primeros y Tópicos.*—Alejandro de Damasco (h.170).—Aristocles de Mesina (?) (h.180). Maestro de Alejandro de Afrodisias. Escribió muchas obras sobre Retórica, Etica, *De Serapis, Sobre la Filosofía,* una comparación entre Homero y Platón. Quedan algunos fragmentos en la *Praep. Evang.* de Eusebio (XI 3; XIV 17-21; XV 2). Defendió la doctrina aristotélica contra los ataques de sus contemporáneos, pero su actitud es ecléctica, admitiendo elementos estoicos, especialmente la teoría de Dios como *mente activa* (νοῦς), que penetra toda la natu-

[1] Didot, Bibl. Graeca, t.50 p.302-569.570-578; Littig, Fr., *Andronikos von Rhodos* (Erlangen 1885, 1892).
[2] Müller, *Fragm. Hist. Graec.* t.2.

raleza y de la cual proceden las almas particulares. En esta doctrina se basa el concepto del *entendimiento agente*, único y separado que desarrollará su discípulo Alejandro de Afrodisias, y que, por confusión entre los nombres de Aristocles y de Aristóteles, será atribuido al segundo.—SOSIGENES (?) (h. 170). Maestro de Alejandro de Afrodisias.

ALEJANDRO DE AFRODISIAS (h. 198-211). Natural de Afrodisias (Caria, Cilicia). Sólo se sabe de su vida que enseñaba en Atenas como escolarca en tiempo de Septimio Severo (193-211), a quien dedicó su obra *Sobre el Hado*. Trató de retornar al aristotelismo auténtico y es considerado como el comentador de Aristóteles por excelencia [3]. No obstante, marca más bien una tendencia ecléctica, combinando el materialismo de Estratón con el nominalismo de Boeto de Sidón y de Alejandro de Aigai, y dando cabida a elementos platónicos y estoicos procedentes de sus maestros Aristocles y Herminos, que darán origen a su concepto del entendimiento agente separado.

Fue escritor muy fecundo. Se conservan sus tratados *Sobre el entendimiento* (Περὶ Νοῦ, que es un fragmento de su libro perdido *Sobre el alma*, περὶ ψυχῆς), *Sobre el Hado* (Περὶ εἱμαρμένης), *Tres libros sobre problemas físicos agitados en las escuelas y su solución* (Φυσικῶν σχολικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων βιβλία α'-γ'), *Problemas éticos* ('Ηθικῶν προβλημάτων), *De la crasis y del aumento, o de la mezcla* (Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως). De sus numerosos comentarios a Aristóteles se conservan los siguientes: a los *Tópicos*, a los *Primeros analíticos* (libro I), a la *Meteorología*, al *De sensu et sensato* y a la *Metafísica* (libros I-V).

Su teoría sobre el entendimiento ejerció un influjo profundo en la filosofía árabe y en la escolástica medieval. En su tratado Περὶ Νοῦ *(De intellectu et intellecto)* distingue tres entendimientos: 1.°, uno *activo* (νοῦς ποιητικός), que es separado, eterno, incorruptible e inmortal, y se identifica con Dios (Mente, Razón o Logos de los estoicos). Ese entendimiento no es «parte ni potencia de nuestra alma» (οὐκ ὂν μόριον καὶ δύναμις τὶς τῆς ἡμετέρας ψυχῆς). 2.° Otro es el entendimiento *natural, material* o potencial (νοῦς φυσικός, ὑλικός), que es propio de cada hombre, quizá como término de su desarrollo orgánico, y que se corrompe en el momento de la muerte juntamente con la materia. Este entendimiento tiene potencia, o capacidad para hacerse todas las cosas, mediante el pensamiento, pero sin ser ninguna de ellas, y para pasar al acto necesita la interven-

[3] SIMPLICIO lo llama ὁ καλὸς Ἀλέξανδρος (vol.7 p.377,20), ὁ φιλοπονώτατος τῶν ἐξηγητων.. AMMONIO lo califica de ὁ ἐξηγητής por antonomasia (vol.4 p.100,9).

ción del entendimiento activo. 3.º Bajo la acción del entendimiento activo, el entendimiento natural o material se convierte en entendimiento *adquirido* (νοῦς ἐπίκτητος, κάθεξεν, ὁ θύραθεν, *intellectus adeptus)*, en el cual se conserva la ciencia de manera permanente, de suerte que el individuo puede usar de ella cuando quiera. Es fácil deducir que solamente es inmortal el entendimiento activo, y que tanto el pasivo como su participación transeúnte del entendimiento separado, o sea el entendimiento «adquirido», perecen con la muerte del cuerpo. Tampoco está clara la espiritualidad del entendimiento pasivo.

Alejandro de Afrodisias ejerció gran influjo en Plotino y en la escuela alejandrina, así como en los comentaristas posteriores: Ammonio, Olimpiodoro, Esteban de Alejandría, Elías, Temistio, Filopón y Simplicio. En el siglo IX fue traducido al árabe en Bagdad por los cristianos nestorianos Honein ben Ishaq y Abu Bischr Matta († 933). En el siglo XII existe una corriente alejandrista que alcanza a los escolásticos del XIII, y que se prolonga, mezclada con el averroísmo, hasta la escuela de Padua (Pietro Pomponazzi, Zabarella, Simón Porta)[4].

Los últimos escolarcas del Liceo son quizá AMMONIO (h.230) y PRÓSENES (h.270) (EUSEBIO, *Praep. Evang.* X 3,1).

2. **Autores afines al Liceo.**—En sentido más o menos amplio pertenecen al peripatetismo NICOLÁS DE DAMASCO (h.64 a. J.C.). Historiógrafo, filósofo y poeta, consejero del rey Herodes y amigo de Augusto.—BOETO DE SIDÓN (s.I), discípulo de Andrónico, que inicia una interpretación nominalista de los universales. Solamente existen los individuos, el universal no existe más que en la mente, y se expresa por las palabras.—ARISTÓN DE ALEJANDRÍA (s.I a. J.C.). Procedente de la escuela de Antíoco de Ascalón. Comentó las *Categorías.*—STASEAS DE NÁPOLES (h.50).—SOSÍGENES (h.50 p. J.C.), excelente matemático. Escribió sobre Lógica, *Sobre la visión* (Π. ὄψεως) y una teoría de las esferas.—ALEJANDRO DE AIGAI (s.I p. J.C.). Discípulo de Sosígenes. Maestro de Nerón. Colaboró en la reforma del calendario ordenada por Julio César. En el problema de los universales siguió la tendencia nominalista iniciada por Boeto de Sidón. Se le atribuyen comentarios a las *Categorías, De caelo, Meteorología* y a la *Metafísica.*—TOLOMEO CHENNOS (s.I-II p. J.C.). Enseñó en Alejandría, aunque su nombre (ξένvος) denota quizá origen extranjero. Es un representante de la tendencia erudita. Se interesó sobre todo por la filosofía plató-

[4] P. THÉRY, O. P., *Autour du décret de 1210.* II*: Alesandre d'Aphrodisie:* Bibl. Thomiste VII (Le Saulchoin 1926).

nica, y probablemente comentó el *Timeo*. Quedan fragmentos de un tratado sobre la vida y escritos de Aristóteles, del que procede la tercera lista de obras conservadas por los árabes, y que responde al estado del *Corpus aristotelicum* después de la intervención de Andrónico.—Adrasto de Afrodisias (princ. del s.II p. J.C.). Fue considerado en su tiempo como uno de los mejores intérpretes de Platón y de Aristóteles. Comentó el *Timeo* y compuso una obra sobre el orden de los escritos de Aristóteles (περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων). Sufrió la influencia de Posidonio. Cultivó las matemáticas y la astronomía.—Acaico (s.II). Comentó a Aristóteles.—Claudio Tolomeo (mediados del s.II). Gran astrónomo y geógrafo, que se interesó también por la Filosofía, aunque con tendencia ecléctica, a la manera de Posidonio. Sobre un fondo aristotélico yuxtapone elementos platónicos, estoicos y neopitagóricos. Sus obras fueron muy estimadas en la Edad Media. *Sintaxis matemática* (Μαθηματικὴ σύνταξις), traducida al árabe con el título de *Almagesto*, correspondiente a la expresión griega: ἡ μεγίστη σύνταξις. *Sobre el criterio y el hegemónico*. *Armónica* (Αρμονικά), *Los cuatro libros* (Τετραβίβλος).—Galeno de Pérgamo (129-199). Médico celebérrimo, que cultivó también la Filosofía con carácter ecléctico y un poco de tendencia agnóstica y mística. Utiliza preferentemente la filosofía aristotélica, pero mezclándola con teorías platónicas (pluralidad de las almas) y estoicas (providencia de Dios). Se le atribuye la cuarta figura del silogismo, pero ésta se reduce a uno de los modos ya señalados en la primera por Teofrasto y Eudemo. Señala también como quinta causa la *instrumental* (δι'οὗ), separándola de la eficiente.—Boeto (Flavio) de Tolemaida (s.II), consular, discípulo de Alejandro de Damasco. Enseñó en Atenas.—San Anatolio de Alejandría (h.230-299). Natural de Alejandría. Se convirtió al cristianismo y fue obispo de Laodicea (h.268). Asistió al concilio de Antioquía. Cultivó la física, las matemáticas y la astronomía. Escribió un tratado sobre el cómputo pascual y otro sobre los números (Θεολογουμένης), mezclando consideraciones místico-simbólicas con las matemáticas. Fue quizá maestro de Jámblico [5].

Temistio (h.320-390 p. J.C.).—Natural de Paflagonia. Retórico eminente, denominado εὐφραδές por su elocuencia. Enseñó en Nicomedia, Roma y principalmente en Constantinopla. Se mantuvo en el paganismo, pero fue muy estimado por San Gregorio Nacianceno (*Ep.* 139 y 140). El emperador Constan-

[5] Eunapio, *Vitae Soph.* II.

cio lo nombró senador, y Teodosio, prefecto de Constantinopla (384).

Escribió paráfrasis a Platón, que se han perdido. Se conservan sus comentarios a los *Analíticos posteriores*, *Física*, *De anima*, *De caelo* y al XII de la *Metafísica*. Se caracteriza por su tendencia ecléctica, aspirando a conciliar Platón y Aristóteles, pero prevalece su estima hacia el segundo. Define la Filosofía como Platón: «Asimilación a Dios en cuanto es posible al hombre» (*Teet.* 176b). Es muy importante su interpretación del entendimiento agente, en que corrige la opinión de Alejandro de Afrodisias, considerándolo no único ni separado, sino personal e inmortal. Apoya su interpretación en un texto de Teofrasto, que él mismo nos ha conservado. Las obras de Temistio, traducidas al árabe en el siglo IX, influyeron poderosamente en el pensamiento islámico.

De poco relieve es otro aristotélico del siglo V-VI, llamado DOROS EL ARABE, el cual se pasó al neoplatonismo.

IV. EL CINISMO

El cinismo, aunque sin constituir una escuela potente, se perpetúa durante la época helenística hasta el siglo I de la Era cristiana, unas veces en armonía y otras en pugna con las otras escuelas, especialmente con la estoica. Conservando su carácter general antiguo, a la manera de Diógenes, el cinismo se transforma en su aspecto exterior. Los cínicos adoptan una forma literaria popular, agradable, animada, y al alcance de todos, prodigando las citas de poetas, las anécdotas y las frases ingeniosas y picantes. Mantienen su ideal de virtud y de liberación, aliando en mezcla un poco extraña la austeridad con el hedonismo. Aspiran a una vida sencilla y natural, emancipada de las trabas sociales, pero en forma más humana que los cínicos antiguos. Acentúan todavía más el cosmopolitismo y la igualdad entre todos los hombres, sin distinción de clases ni de naciones. En el aspecto especulativo su fondo continúa siendo esencialmente negativo y con tendencia al escepticismo y al agnosticismo.

Representan este movimiento BIÓN DE BORÍSTENES (s.III a. J.C.), que frecuentó en Atenas las escuelas de Crates, Teofrasto, Teodoro y Diógenes. De aquí resulta el carácter ecléctico de su ideología, si bien prevaleciendo el influjo cínico de Diógenes. Quedan algunos fragmentos [6].— TELES (s.III a. J.C.). Siguió la tendencia de Bión.—MENIPO DE GADARA (s.III a. J.C.).

[6] D. L., IV 46. Fragmento en MÜLLER, *Fr. Philos. Graec.* II 423ss.

Discípulo de Metrocles. Cultivó el género de *sátiras*, mezclando versos y prosa, y mantuvo polémicas contra los estoicos [7].—CÉRCIDAS DE MEGALÓPOLIS (s.III a. J.C.). Político y militar. Escribió *meliambos*, o sea, composiciones en verso destinadas a tener acompañamiento de música, algunas de ellas halladas en papiros de Oxyrrinchos.—MENEDEMO (s.III a. J.C.) [8].

En el siglo I después de nuestra era volvemos a hallar representantes del cinismo en MELEAGRO DE GADARA, del cual quedan algunos fragmentos en que aparece como cultivador del género satírico, a la manera de Menipo.—DEMETRIO (s.I p. J.C.), que menciona Séneca, y que mantuvo una actitud semejante al estoicismo.

La figura tal vez más representativa de la renovación del cinismo en este tiempo es DIÓN CRISÓSTOMO (n. h.40-117?), natural de Prusa, en Bitinia, de noble y rica familia. Se dedicó primero a la retórica y fue buen orador. El año 82 fue desterrado por Domiciano y confiscados sus bienes. Anduvo errante durante doce años, pobre y enfermo. Tras una crisis moral se dedicó a la Filosofía, buscando en ella una norma de vida, la cual creyó haber hallado en Sócrates, Platón, los estoicos, y sobre todo en los cínicos. Tomó por modelos a Diógenes y Heracles y se dedicó a la oratoria popular. Después de la muerte de Domiciano le fue levantado el destierro y recuperó sus bienes. Fue enviado a Roma como embajador y pronunció ante Trajano su discurso primero sobre el reino. En su última época se dedicó más bien a la oratoria política, ponderando la monarquía como la forma más perfecta de gobierno, porque imita el gobierno de los dioses sobre el mundo. Quedan algunos de sus ochenta *Discursos*, editados por von Arnim (1883), y sólo tenemos referencias de sus *Diálogos* y *Exhortaciones*.

Dión es un tipo representativo del predicador popular de la época. Su moral es muy rigurosa, inspirándose en el estoicismo, y sobre todo en el cinismo. Propone por modelo a Diógenes, ponderando su austeridad y su desprendimiento de todas las cosas. Ensalza la vida sencilla conforme a la naturaleza, contraponiéndola a la vida artificiosa de la ciudad. La felicidad consiste en suprimir las necesidades y en renunciar a todo lo artificioso. «La vida del filósofo debe ser completamente distinta de la de la multitud» (*De philos.* LXX 7).

Tiene un concepto muy elevado de la divinidad, que expone en su *Discurso olímpico*, a propósito del *Zeus* de Fidias, haciendo notar que el escultor suprimió en su estatua todos los rasgos trágicos y terribles, dejando solamente una expresión de

[7] D. L., VI 99. [8] D. L., VI 102.

nobleza y armonía. La idea de Dios es innata y universal en todos los hombres. Brota de la naturaleza, la formula la poesía, la corroboran las leyes y la define la Filosofía. Vivimos en un ambiente divino y el hombre tiene parentesco con Dios. Además del Dios supremo admite otros dioses subalternos e inmortales que gobiernan el mundo.

ENOMAO DE GADARA (s.II p. J.C.). Quedan fragmentos de su escrito polémico *Desenmascaramiento de charlatanes* (Γοήτων φωρά), en que mantiene una áspera polémica contra el determinismo de los estoicos.—DÉMONAX DE CHIPRE (s.II). Criticó duramente las creencias religiosas. Casi centenario se dejó morir de hambre.—PEREGRINO PROTEO (s.II), de Parium. Exageró el cinismo en su aspecto antisocial, anticultural e incluso impúdico, pero al mismo tiempo unido a un sentimiento fanático y supersticioso de la religión. Murió voluntariamente en una hoguera en las fiestas olímpicas (165/167). Luciano lo ridiculizó en uno de sus diálogos.

Ya muy entrada la Era cristiana se aprecian rasgos cínicos en MÁXIMO DE ALEJANDRÍA (h.380), amigo de San Gregorio Nacianceno, con quien después se enemistó por haber querido usurpar el obispado de Alejandría. Damascio describe como cínico a SALUSTIO (s.V), quien se inclinó al neoplatonismo con tendencias religiosas mezcladas de superstición.

BIBLIOGRAFIA

A) *Fuentes*

COUSSIN, P., *L'origine et l'évolution de l'epoche:* R. E. G. (1929) 373ss.
FOWLER, N. V., *Pantii et Hecatonis librorum fragmenta collegit, praefationibus illustravit* (Bonn 1885).
BAKE, J., *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae* (Leyden 1810).
MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (París 1849) III 246ss.
JACOBY, F., *Fragmente der griechischen Historiker* (Berlín 1923).
MANITIUS, C., *Gemini elementa astronomiae ad fidem codicum recensuit germane interpretavit et commentariis instruxit* (Leipzig 1898).

B) *Estudios*

ALSINA COSTA, J., *Situación religiosa del imperio. Una sociedad cansada:* Convivium 8 (Barcelona 1959) 65-76.
CAPELLE, W., *Die griechische Philosophie.* IV: *Von der alten Stoa bis zum Ekklektizismus* (Berlín 1954).
GIGON, O., *Zur Geschichte des sogenannten Neuen Akademie:* M. H. (1944) 47ss.
SCHMEKEL, A., *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* (Berlín 1892).
SCHAEFER, M., *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero* (Munich 1934).
SUSEMIHL, FR., *Geschichte der griechisches Literatur in der alexandrinen Zeit Carneade:* R. E. G. (1941) 43ss.

STRACHE, H., *Der eklekticismus des Antiochus von Askalon* (Berlín 1921).
VICK, C., *Karneades:* Hermes (1902) 228ss.

Hierocles

Hierockles Ethische Elementarlehre. Ed. Von Arnim y W. Schubart (Berlín 1906).
PHILIPPSON, R., *Hierocles der Stoiker:* Rhein. Mus. (1933) 97ss.

Panecio

IBSCHER, G., *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre der Panaitios* (Munich 1934).
LABOWSKY, L., *Die Ethik des Panaitios* (Leipzig 1934).
PHILIPPSON, R., *Panaetiana:* Rhein. Mus. (1929) 337ss.
— *Das Sittlichsschöne bei Panaitio:* Ph. (1930) 357ss.
STRAATEN, M. VAN, *Panetius* (1946).
TATAKIS, B. N., *Panetius de Rhodes* (1932).
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, *Panaitios* (Berlín 1926): Vortrage und Aufsatze, II p.190ss.

Hecatón

GOMOLL, H., *Der stoische Philosoph Hekaton* (Bonn 1933).

Posidonio

EDELSTEIN, L., *The philosophical system of Poseidonio:* A. J. Ph. (1936) 286ss.
GERHAÜSSES, W., *Der Proteptrikos des Posidonio* (Munich 1912).
HEINEMANN, J., *Poseidonios' Metaphysische Schriften* (Leipzig 1921-1928), 2 vols.
NEBEL, G., *Zur Ethik des Poseidonios:* Hermes (1934) 197ss.
MERLAN, PH., *Poseidonios über die Weltseele:* Philologus (1934) 197ss.
POHLENZ, M., *Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie:* NGNG (1921) 163ss.
REINHARDT, K., *Poseidonios* (Munich 1921); en PAULY-WISSOWA, t.22 col. 558-826.
— *Kosmos und Sympathie* (Munich 1926).
— *Poseidonios über Ursprung und Entartung:* Orient und Antike 6 (Heidelberg 1928).
REITZENSTEIN, R., *Die Charakteristik der Philosophie bei Poseidonios:* Hermes (1930) 81ss.
SCHAEFER, M., *Diogenes von Babylon als Mittelstoiker:* Philologus (1936) 174ss.
THEILER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus:* Problemata, Heft 1 (1930).

CAPITULO XXXVII

La Filosofía en Roma

La Filosofía no penetró en Roma hasta después de la conquista de Grecia. El contacto con el pensamiento griego no es apreciable hasta el siglo II. En 161 un *senatusconsultum* prohibía la enseñanza de la Filosofía como un peligro para la formación

de la juventud. Es bien conocido el episodio de 156 en que, a petición de Catón, fueron despachados rápidamente los tres filósofos griegos, Diógenes, Carnéades y Critolao. Pero poco después comienzan a tener acogida las escuelas filosóficas griegas. P. Cornelio Escipión acogió en su casa a Panecio (185-110). Cecilio Metelo escuchó a Carnéades en Atenas, Cicerón asistió a las lecciones de los platónicos Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, y él y Pompeyo escucharon a Posidonio en Rodas. A mediados del siglo II existió en Roma una escuela epicúrea, bajo C. Amafinio. Los cesaristas adoptaron el epicureísmo, y los republicanos el estoicismo. Como epicúreos romanos hay que notar a RABIRIO, T. CASIO, PLINIO EL JOVEN, L. TORCUATO, T. POMPONIO ATICO y, sobre todo, la figura más eminente de la escuela, el poeta TITO LUCRECIO CARO. Siguieron la tendencia estoica P. CORNELIO ESCIPIÓN, C. LELIO, Q. AELIO, TUBERÓN, P. RUTILIO RUFO, MEMNIO, SEXTO POMPEYO, TERENCIO, LUCILIO y los grandes juristas romanos, como JAVOLENO, JULIANO, POMPONIO, MARCIANO, PAPINIANO. A partir del siglo I florece un brillante grupo representativo del estoicismo, con SÉNECA, LUCIO ANNEO CORNUTO de Leptis o Thestis (Libia), AULO PERSIO FLACO (34-62), M. ANNEO LUCANO (39-65), quien en su poema épico la *Farsalia* manifiesta su tendencia hacia el estoicismo; CAYO MUSSONIO RUFO, EPICTETO DE HIERÁPOLIS, FLAVIO ARRIANO DE NICOMEDIA, HIEROCLES, CLEOMEDES, MARCO AURELIO. También el neopitagorismo tiene su representante con NIGIDIO FÍGULO.

I. ECLECTICISMO ROMANO

La Filosofía tuvo siempre en Roma un carácter práctico y ecléctico, que era el predominante en el momento en que los latinos entraron en contacto con el pensamiento griego, y que por otra parte coincidía perfectamente con el espíritu romano, poco amigo de especulaciones abstractas. Como representantes más característicos del eclecticismo romano citaremos a Varrón y Cicerón.

MARCO TERENCIO VARRON (116-27).—Natural de Rieti. Fue un polígrafo eruditísimo, autor de numerosas obras en verso y prosa. Quedan fragmentos de sus *Rerum humanarum et divinarum Antiquitatis*, en las que recogía elementos académicos, aristotélicos, cínicos y pitagóricos (misticismo de los números), y, sobre todo, estoicos, derivados de la influencia de Posidonio. De él dice San Agustín: «Había leído tanto, que no se sabe de dónde sacó tiempo para escribir, y escribió tan-

to que es casi imposible leer todas sus obras». Se han perdido sus *Annalium Libri III*, *De vita populi romani*, *De familiis troianis*, *Aitía*, *Imagines* o *Hebdomades*, *Elogia*, *Disciplinae*, *De rerum rusticarum*, etc.

MARCO TULIO CICERON (106-43).—Natural de Arpino. Recibió una esmerada educación literaria y filosófica. Tuvo como profesor en Roma al estoico Diodoto. Asistio a las lecciones de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón (88-85). Leyó a Platón, Aristóteles, Crantor, Panecio, Clitómaco, Dicearco y otros muchos filósofos griegos, de quienes recogió numerosas notas *(apógrapha)*, que después utilizó en su vejez para componer sus tratados filosóficos [1]. El año 85 inició su actividad forense, llegando desde el primer momento a la cumbre de la oratoria romana. En 79-77 hizo un viaje de estudios por Grecia y Asia. En Atenas asistió a las lecciones de los epicúreos Fedro y Zenón, y en Rodas a las de Posidonio (77). De 81-49 tomó parte activa en la vida política, alcanzando los más altos cargos. Partidario de Pompeyo, cuando éste fue derrotado, fue perdonado generosamente por César. Entonces interrumpió su vida pública y se retiró a sus villas de Tusculum y Astura, dedicándose a componer tratados filosóficos. Después de la muerte de César (44) se inclinó a favor de Octavio, pronunciando contra Antonio una serie de catorce «filípicas» (44). Antonio consiguió un decreto de proscripción contra él. Cicerón trató de huir, pero los sicarios de Antonio lo sorprendieron en Formia y le dieron muerte (43). Su cabeza y manos fueron expuestas en el foro, en la columna de las rostras. Fulvia, mujer de Antonio, le atravesó sañudamente la lengua con un alfiler.

Cicerón compuso la mayor parte de sus obras filosóficas en los tres últimos años de su vida, cuando las circunstancias políticas le obligaron a buscar refugio en la vida privada y consuelo en la Filosofía. Llegó a concebir el proyecto de suplantar a Grecia: «Sería cosa gloriosa y admirable que los latinos no necesitáramos para nada las filosofías de los griegos, y lo conseguiremos, ciertamente, si yo puedo desarrollar todos mis planes» [2]. «Por lo demás, tenía yo tal disposición de ánimo, que, a no impedírmelo causas graves, no hubiera dejado punto de la filosofía por tratar y sin aclarar en nuestra lengua latina» [3]. Sus obras filosóficas son las siguientes: *De republica*, 6 libros,

[1] «ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero quibus abundo» *(Ad Atticum* 12,52,3). Cf. *De nat. deor.* I 3,4.

[2] *De officiis* 2,2,5.

[3] Ibid., 2,2,4.

se conserva una tercera parte (54-51); *De legibus*, incompleto (52); *De consolatione, sive de Luctu minuendo* (45), sólo quedan fragmentos; *Hortensius* (45), perdido; *Paradoxae stoicorum* (47-46), *Tusculanae disputationes* (45), *De natura deorum* (45-44), *De senectute* (44), *De divinatione* (44), *De Fato* (44), incompleto; *Academia*, o *Academicae disputationes* (45), de las primeras se conserva el segundo libro, y de las segundas el primero; *De finibus bonorum et malorum* (45), *Cato maior de senectute* (44), *Laelius de amicitia* (44), *De gloria* (44), perdido; *De officiis* (44), *De virtutibus* (44), perdido; *Topica ad Trebatium* (44), *De optimo genere oratorum*.

Además de estas obras, tenía en proyecto otras muchas que la muerte no le dio tiempo a realizar.

La formación filosófica de Cicerón basta para explicar el carácter ecléctico de su doctrina. Carece de originalidad, pero constituye una fuente de valor inapreciable para el conocimiento de los estoicos medios y de los representantes de las Academias segunda y tercera, cuyas obras no han llegado hasta nosotros. Es un puente, a través del cual penetra el pensamiento griego en el mundo romano, y tiene el gran mérito de haber creado el vocabulario filosófico latino.

Como actitud adopta fundamentalmente el probabilismo de los académicos, pero con espíritu ampliamente acogedor, incorporando muchos elementos estoicos y aristotélicos, especialmente en Moral [4].

Concede poca importancia a la Física, aunque admira la naturaleza, de cuyo orden deduce una hermosa prueba para demostrar la existencia de Dios [5]. Centra su interés principalmente en cuestiones de Moral y de Política, en las cuales ha suministrado fórmulas bellísimas a toda la filosofía posterior.

Como problemas capitales considera, por una parte, el criterio de verdad y el del sumo Bien, que son el punto de par-

[4] «Sed defendat quod quisque sentit, sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus; nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus» (*Tusc.* IV 4; cf. V 33; V 82; *De officiis* II 2).

«Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur; sed ii qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota» (*De nat. deor.* I 5,12).

[5] «Hoc qui existimat fieri potuisset (se refiere a la formación del Universo por el choque fortuito de átomos) non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet, aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici: quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna» (*De nat. deor.* II 37,93; *Acad.* II 122-127).

tida y el último fin a que debe tender la vida humana [6]. Su fondo probabilista y académico no le impide reconocer que existen principios válidos y universales de certeza, innatos en la inteligencia de todos los hombres *(notiones innatae, natura nobis insitae)*, que corresponden a las *nociones comunes* (κοιναὶ ἔννοιαί) de los estoicos, aunque entendidas más bien en el sentido del innatismo platónico. A ellas se añade el consentimiento universal de todos los hombres *(consensus gentium)* [7].

En Moral oscila entre el dogmatismo estoico y el eclecticismo académico, que había adoptado muchas ideas aristotélicas. Por una parte, se inclina con los estoicos a poner el sumo Bien y la felicidad en la simple práctica de la virtud. Pero, por otra, acepta con los aristotélicos que la vida virtuosa debe ir acompañada de un conjunto suficiente de bienes exteriores, aunque esos bienes sean muy inferiores a la virtud [8]. La vida humana debe regirse por la razón, que es lo que hay de más divino en el hombre. Y la norma suprema de conducta consiste en seguir la propia naturaleza, en conformidad con la Naturaleza universal [9]. El matiz peyorativo que da Cicerón a las pasiones, «aversa a recta ratione contra naturam animi commotio» [10], le hace preferir la impasibilidad estoica (ἀπάθεια) a la moderación aristotélica (μετριοπάθεια) [11].

Al estoicismo debe también su clara distinción entre dos clases de leyes, la *natural* y la *civil*. La ley natural *(non scripta, sed nata lex)* es anterior y superior a las civiles, que son el fundamento del derecho positivo. La ley natural se basa en la naturaleza misma del hombre *(natura iuris ab hominum repetenda est natura)*, que ha sido dotado por Dios de razón, y, por lo tanto, es universal para todos los hombres *(est quidem vera lex recta ratio naturae consequens, diffusa in omnes, constans, sempiterna)*. Cicerón expresa en frases admirables la necesidad y la universalidad de la ley natural: «Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit...; ceu qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatur hoc, ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur effugerit» [12]. Entre la ley natural y la civil pone Cicerón como intermedio el *ius gentium*, que consiste en el conjunto de normas generales, admitidas por todos

6 *Acad.* II 29: *De fin.* V 15. Define la virtud: «Nam virtus est animi habitus, naturae, modo, rationi consentaneus» *(De inventione rethoricae* II 53).
7 *Tusc.* I 30.
8 *Tusc.* II 64; V 1; V 13; *De off.* III 3,11; *De fin.* V 32,95.
9 *De off.* I 10.
10 *Tusc.* IV 6; IV 21.
11 *Tusc.* IV 18.
12 Cf. *De legibus* I 6-8.

los pueblos, y que toman su valor y su fuerza obligatoria de la misma ley natural, de la cual son una aplicación inmediata a la vida del hombre constituido en sociedad.

Cicerón prueba la existencia de Dios por los dos argumentos clásicos de los estoicos: el orden del mundo y el consentimiento universal de todos los hombres: «ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiam si ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat» [13].

Su probabilismo académico, teñido un poco de matiz pragmatista, aparece al hablar de la fe en la inmortalidad del alma: «quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credo, lubenter erro; sed mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo» [14]. La misma actitud adopta en las *Tusculanas*, donde declara preferir equivocarse con los platónicos, que afirman la inmortalidad, a acertar con los que la niegan: «etiam si non sit, mihi persuaderi tamen velim» [15].

II. El estoicismo en Roma

LUCIO ANNEO SENECA (4-65).—Natural de Córdoba. Recibió su primera educación de su padre M. Anneo Séneca, maestro de Retórica. Fue muy joven a Roma, donde tuvo por maestros al estoico Atalo y al pitagórico Soción de Alejandría [16]. Se distinguió en el foro como brillante orador, ganándose la animadversión de Calígula. Se hizo muy popular en el cargo de cuestor. Acusado de complicidad en el caso de Julia, hija de Germánico, fue desterrado a Córcega por Claudio (41) y no se le levantó el castigo hasta que, después de la muerte de Mesalina (48), la emperatriz Agripina, esposa de Claudio, le hizo volver del destierro (49-50) y le encargó de la educación de su hijo Nerón. El año 54 Agripina envenenó a su marido, y Nerón fue proclamado emperador. La índole sanguinaria de éste le hizo olvidar muy pronto las enseñanzas de su maestro. Dio muerte a su madre, Agripina; a su hermano Germánico y a su mujer Octavia. Séneca se alejó de la corte, retirándose al campo, a cuatro millas de Roma (62). Acusado de complicidad en la conjuración de Pisón, su antiguo discípulo le ordenó elegir la muerte que prefiriera. Séneca se abrió las venas en el baño, junto con su mujer Pompeya Paulina. No surtiendo efecto la sangría, pidió la cicuta. Y no bastando tampoco, terminó

[13] *De legibus* I 8.
[14] *Cato maior* XXXIII 85.
[15] *Tusc.* I 27,39-40.
[16] *Ep.* 108,22.



¿*Un filósofo alejandrino?* (Museo de Nápoles.)

su vida en la cámara de vapor. Murió con tranquilidad estoica, pronunciando hermosas sentencias.

A pesar de su estoicismo, su fortuna ascendía a muchos millones de sextercios. La nobleza y elevación de sus doctrinas han sido causa de que se le haya considerado casi como cristiano. Tertuliano lo llama «Seneca saepe noster». Pero carecen de todo fundamento sus relaciones y correspondencia con San Pablo. Las doce cartas que se le atribuyen son apócrifas.

OBRAS.—De ciencias naturales: *Naturalium quaestionum libri septem ad Lucilium;* tratados morales: *Dialogorum libri duodecim (Ad Lucilium de Providentia, Ad Serenum de Constantia sapientis, Ad Novatum de Ira, Ad Marciam de Consolatione, Ad Gallionem fratrem de Vita beata, Ad Serenum de Otio, Ad Serenum de Tranquillitate animi, Ad Paulinum de Brevitate vitae, Ad Polybium de Consolatione, Ad Helviam matrem de Consolatione, Ad Aebutium liberalem de Beneficiis, Ad Neronem Caesarem de Clementia). Epistolae morales ad Lucilium* (124), escritas dos años antes de su muerte. Obras literarias: Nueve tragedias *(Hercules furens, Troades, Phaenissae, Medea, Oedipus, Phaedra, Agamennon, Thyestes, Hercules Oetues), Apokolokyntosis, sive Ludus de morte Claudii* (Divi Claudii Apotheosis per saturam). Perdidas: *De motu terrarum, De lapidum natura, De piscium natura, De situ Indiae, De forma mundi, De amicitia, De immatura morte, De superstitione, De ritu et sacris aegyptiorum, Exhortationes, De officiis, De remediis fortuitorum, De matrimonio.*

1. **Carácter general.**—Séneca no es un filósofo metódico ni sistemático. Su estilo, sin llegar a la sequedad, es cortado, sentencioso, como compuesto de refranes. «No hay escritor de quien puedan entresacarse tantas páginas bellas, tantas sentencias nobles y tantas máximas felices. No hay otro tampoco cuyas obras, en conjunto, resistan menos la prueba de una lectura seguida. Dondequiera se encuentran joyas: fáltales el primor del engarce» [17].

Aunque se mantiene dentro de los cuadros generales de la doctrina estoica, no se sujeta con exclusivismo a ninguna escuela determinada. Conserva su libertad, con un poco de escepticismo y eclecticismo, dando amplia acogida a otros elementos, incluso de los epicúreos [18]. «Non me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero: multum magnorum virorum iudicio credo,

[17] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Ideas estéticas* I p.286.
[18] «Nuestra secta estoica» *(De benef.* 5,12). «Nuestros estoicos» *(Ep.* 65).

aliquid et meo vindico» [19]. «Quidquid verum est, meum est» [20]. «Patet omnibus veritas, nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est» [21].

Para Séneca la Filosofía tiene ante todo un valor práctico. No es Filosofía la que simplemente enseña a conocer cosas, sino la que enseña a vivir bien, conforme a la virtud. Nada le importa sino lo que puede hacerle virtuoso. No es Filosofía la que solamente sirve para la escuela, sino la que sirve para la vida. «Quis dubitare, mi Lucili, potest, quin deorum immortalium munus sit, quod vivimus?, philosophiae, quod bene vivimus?, itaque tanto plus huic nos debere, quam diis, quanto maius beneficium est bona vita quam vita?» [22] «Quemadmodum omnium rerum sic litterarum quoque intemperantia laboramus; non vitae, sed scholae discimus» [23]. «Facere docet Philosophia, non dicere; sic ista discamus, ut quae fuerunt verba, sint opera» [24].

La Filosofía es un bien universal que debe extenderse a todos: «Non reiicit quemquam philosophia, nec eligit; omnibus lucet» [25]. Tiene de la Filosofía un concepto universalista, que comprende todo el conjunto de las ciencias: «Divinorum et humanorum scientia» [26]. «Sapientia est, nosse divina et humana, et horum causas» [27]. «Totum, inquit, mundum scrutor» [28].

[19] *Ep.* 45,4. «Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere». Incluso acepta que haya cosas aprovechables en el epicureísmo, tan antagónico de los estoicos: «Non dicam, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: ... infamis est, et immerito».

[20] *Ep.* 12. «Quidquid bene dictum est ab ullo, meum est» *(Ep.* 16).

[21] *Ep.* 33,11. «Nostram vero quum dico, non alligo me ad unum aliquem ex stoicis processibus; est mihi censendi ius» *(De vita beata* III). «Ex pluribus quae legi, aliquid apprehendo... Soleo enim et in aliena castra transire, non tanquam transfuga, sed tanquam explorator» *(Ep.* 2,5).

[22] *Ep.* 90.

[23] *Ep.* 106,12.

[24] *Ep.* 108. «Philosophia autem et contemplativa est et activa; spectat simul agitque. Erras enim, si illam putas tantum terrestres operas promittere; altius spirat» *(Ep* 95). «Quid de istis capiam, quae modo tractavimus, remotis a reformatione morum?, quomodo meliorem me facere ideae platonicae possunt?, quid ex istis traham quod cupiditates meas comprimat?» *(Ep.* 58).

[25] *Ep.* 44.

[26] *Ep.* 89.

[27] *Ep.* 89.

[28] *Ep.* 95. «Philosophia, studium virtutis, sed per ipsam virtutem» *(Ep.* 89,7). «Haec docuit colere divina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium, quod aliquando inviolatum mansit, antequam societatem avaritia dixtraxit et paupertatis causa etiam his, quos fecit locupletissimos, fuit» *(Ep.* 9) «Philosophia nihil aliud est quam recta vi-

Séneca carece de una Ontología firme. En su doctrina abundan las imprecisiones, y hasta las contradicciones, que él, por otra parte, no se preocupa gran cosa de atenuar ni armonizar. Unas veces ensalza la necesidad de la solidaridad humana, de la acción y del trato social, y otras recomienda al sabio recluirse en sí mismo. Recomienda el amor universal a todos los hombres y acentúa su desprecio hacia los hombres vulgares. Unas veces ensalza el deber de luchar contra las adversidades y de sobreponerse al dolor, y otras hace la apología del suicidio [29].

Su originalidad, más que en doctrinas concretas, consiste en su carácter profundamente humano, en centrar su interés en el hombre mismo. Interioriza la vida moral y ensalza como algo sagrado la dignidad de la persona humana: «Homo res sacra homini» [30]. «In communi vivitur... alteri vivas oportet, si vis tibi vivere». Reconociendo los defectos de los hombres, sabe, no obstante, encontrarles disculpa. Siente vivamente el dolor de los demás y acude a la Filosofía para consolarles. El filósofo debe ser una especie de médico de las almas. Su misión es enseñar la virtud y consolar a los que sufren: «In hoc gaudeo aliquid dicere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet eximia sit et salutaris, quam mihi uni sciturus sim. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam, reiiciam» [31]. En Séneca se atenúa el excesivo rigorismo estoico. Su moral tiene un sentido mucho más realista y, por lo tanto, más humano.

Adopta la división estoica de la Filosofía, distinguiendo tres partes: 1.ª, Física *(Naturalis)*; 2.ª, Lógica *(Rationalis)*, que divide en Dialéctica y Retórica; 3.ª, Etica *(Moralis)* [32].

2. **Física.**—La expone en sus *Quaestiones naturales*, que revelan la influencia de Posidonio, y en las epístolas 58, 65 y 106. Se reduce al concepto general estoico de la naturaleza, concibiéndola fundamentalmente como un dualismo de materia y fuerza. La materia primordial es el Fuego, en perpetua movilidad, informado por una razón inmanente [33].

vendi ratio, vel honeste vivendi scientia, vel ars rectae vitae agendae. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi nomen reddidit» *(Fragm.* 17).

29 «Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus». «Avarior redeo, immo crudelior et inhumanior, quia inter homines fui».

30 *Ep.* 95,33.

31 *Ep.* 6.

32 *Quaest. natur.* II 1; *Ep.* 88 y 89.

33 «Debe existir, pues, algo *de donde* nace una cosa, y algo *por el cual* sea hecha. Esto es la causa; aquello la materia» *(Ep.* 65,2).

3. **Psicología.**—Séneca carece de una doctrina bien definida sobre la naturaleza y el origen del alma. Por una parte conserva el corporeísmo de los estoicos, afirmando que el alma es algo corpóreo, y por otra acoge el dualismo platónico entre alma y cuerpo, distinguiendo, como Posidonio, entre parte racional e irracional [34]. El alma es corpórea, como todo lo real, pero está compuesta de una materia más sutil que el elemento fuego y se distingue del cuerpo: «Sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest, nec intra corpus affligi; sed beneficio subtilitatis suae, per ipsa, quibus praemitur, erumpit» [35].

En cuanto a su origen, la considera una partícula desprendida del pneuma universal: «Divinae particula aurae» [36]. «In corpus humanum pars divini spiritus mersa» [37]. Esto le hace considerar al hombre con una especie de sentimiento religioso: «Sacer intra nos spiritus sedet» [38], y sentirse como extraño sobre la tierra: «Ideo magnus animus, conscius sibi melioris naturae, dat quidem operam, ut in hac statione qua positus est, honeste se atque industrie gerat: ceterum, nihil horum, quae circa sunt, suum iudicat, sed ut commodatis utitur, peregrinus et properans» [39].

En el hombre hay una parte divina, que es su razón, la cual es común a los hombres y a los dioses: «Ratio vero diis hominibusque communis est: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis... Sed, si ceu virtus animusque in corpore praesens, hic deus aequat; illo tendit, originis suae memor. Nemo improbe eo conatur ascendere, unde descenderat. Quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui Dei pars est? Quum illa tetigit, alitur, crescit; ac velut vinculis liberatus, in originem reddit. Et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant; nec ut alienis interest, sed ut suis» [40].

No obstante, en otros lugares se deja dominar por el escepticismo acerca de la naturaleza del alma, lo cual se refleja en sus titubeos acerca de su inmortalidad. Unas veces la admite. En la muerte el alma «se despide del cuerpo» [41], y retorna al cielo, de donde había salido: «... et coelo redditus suo fuerit: quum receperit locum quem occupavit sorte nascendi. Sursum illum vocant initia sua» [42]. El corporeísmo de la doctrina estoica le impide aducir pruebas de la inmortalidad, y para

[34] *Ep.* 92.
[35] *Ep.* 57; *Consolatio ad Marciam* 25; *Consolat. ad Helviam* 11; *Consolat. ad Polybium* 28.
[36] *Ep.* 56,11.
[37] *Ep.* 116,13.
[38] *Ep.* 41,1. *De vita beata* 32.
[39] *Ep.* 120.
[40] *Ep.* 92. *Quaest. nat.* I praefatio.
[41] *De Prov.* 6.
[42] *Ep.* 79; 102,21-28; 120,15-16.

afirmarla acude solamente a la Providencia divina: «Mittamus animum ad illa quae aeterna sunt! Miremur in sublimis volitantes rerum omnium formas, Deumque inter illa versantem, et hoc providentem, quemadmodum, quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte, ac ratione vitium corporis vincat. Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis» [43]. Otras veces expresa claramente su escepticismo acerca de la inmortalidad: «Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil... / Quaeris quo iaceas post obitum loco? / Quo non nata iacent... / Mors individua est noxia corpori, / nec parcens animae» [44].

4. **Teología.**—Para Séneca la parte que se refiere a los dioses es la más alta de la Filosofía. «Altior est haec, et animosior... altera docet quid in terris agendum sit; altera quid agatur in coelo» [45]. La virtud es una preparación para llegar al conocimiento de las cosas celestes. El sabio que solamente ha llegado a dominar sus pasiones tiene que proseguir adelante, venciéndose a sí mismo y disponiéndose para la comunicación con Dios: «Nihil adhuc consecutus est; multa effugisti, te nondum. Virtus enim ista quam affectamus, magnifica est; non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat, ac praeparat ad cognitionem caelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat» [46].

Séneca mantiene el concepto estoico de Dios, a la manera de la Mente del Universo, que lo penetra todo y está presente en todas partes. Todo es pequeño comparado con Dios [47]. Dios abarca y comprende la universalidad de las cosas: «Quid est Deus? Mens Universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Si demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? Nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est» [48].

La existencia de Dios es indudable. Todas las realidades con que se quiera sustituirlo, no son más que distintos nombres de Dios [49]. De Dios han nacido todas las cosas, y Dios está en todas las cosas [50]. Pero, aun dentro del fondo panteísta,

[43] *Ep.* 58.
[44] *Quaest. nat* 7,24; *Consolat. ad Marciam* 19; *Consolatio ad Polybium* 27.
[45] *Quaest. nat.* I praefatio.
[46] *Quaest. nat.* I praefatio.
[47] *Quaest. nat.* I praefatio.
[48] *Quaest. nat.* I 13-14.
[49] *Quaest. nat.* I 14.
[50] «Totum hoc, quo continemur, et unum est, et Deus, et socii sumus eius, et membra» *(Ep.* 92; *Quaest. nat.* II 45).

Séneca manifiesta una tendencia hacia el teísmo, haciendo resaltar la Providencia divina como una realidad personal, que gobierna paternalmente el mundo, y cuya prueba es el orden admirable que reina en todas las cosas. A cada paso saltan en sus escritos frases bellísimas, que exhortan a poner la confianza en el principio divino que rige el Universo. Y esa providencia se ejerce de una manera especial sobre los hombres virtuosos, a quienes ayuda a soportar las penalidades que les envía para fortalecer su espíritu.

No obstante, Séneca no se preocupa gran cosa de conciliar esa providencia, tan hermosamente descrita, con la ley inexorable del Hado, que domina sobre todas las cosas, y a la cual no pueden sustraerse ni los dioses, ni los hombres. «Adiice nunc quod non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna voluntas est; statuerunt quod non mutarent. Itaque non possunt videri facturi aliquid, quamvis nolint; quia quidquid desinere non possunt, perseverare voluerunt; nec unquam primi consilii deos paenitet» [51]. «Fatis agimur, cedite fatis... Non illa Deo vertisse licet. / Quae nec suis currunt causis».

El varón sabio debe someterse de grado a la corriente universal que arrastra todas las cosas. «Deo parere libertas est» [52]. «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» [53]. El varón magnánimo sabe entregarse a la voluntad de Dios, mientras que el pusilánime quiere más que se corrija el orden del mundo antes que enmendarse él. «Hic est magnus animus, qui se Deo tradidit: ac contra ille pussillus et degener, qui obluctatur, et de ordine mundi male existimat, et emendare mavult Deos, quam se» [54]. En último término, cuando el sabio ya no sea capaz de resistir más, siempre le queda la fácil salida del suicidio [55].

5. **Moral.**—El sumo bien y la felicidad del hombre consisten en la virtud [56]. No son despreciables los bienes exteriores ni los placeres, pero por sí solos no bastan para hacer feliz al hombre, y todos ellos, hasta la misma vida, son indiferentes ante la virtud. El único verdadero mal es el vicio y el pecado [57].

51 *De benef.* 6,23; *Ep.* 16,4.
52 *De vita beata.*
53 *Ep.* 107,11.
54 *Ep.* 107.
55 *De Prov.* 6.
56 «Nihil est bonum, nisi quod honestum; quod honestum est, utique bonum... Hoc unum dicam, nihil nobis bonum videri, quo quis es male uti potest: vides autem, divitiis, nobilitate, viribus, quam multi male utantur *(Ep.* 120).
57 «Virtus sui ipsius pretium». «Per se autem appetendum est honestum» *(De benef.* 4,1; *De Prov.* 6).

La norma suprema de la virtud consiste en vivir y obrar en conformidad con la naturaleza, lo cual equivale a obrar en conformidad con la razón, que es lo más perfecto del hombre y lo que le distingue de los animales. Pero esta «razón» de Séneca no hay que entenderla en sentido kantiano, sino en cuanto que la razón humana, que es la parte mejor del hombre, está en conformidad con la Razón universal, que es Dios, o el Logos inmanente al Fuego.

6. **El sabio.**—La verdadera virtud sólo se da en el sabio, que se sobrepone a las apariencias y penetra en el fondo de la naturaleza. «In interiorem naturae sinum venit» [58]. El sabio no es insensible, experimenta las pasiones y el dolor, pero sabe sobreponerse a ellas sometiéndolas a la razón. Nunca se deja dominar por la ira, el odio ni la envidia [59]. No puede vivir sin el cuerpo, pero procura no vivir para el cuerpo [60]. No apega su corazón a las riquezas, ni se altera cuando las pierde [61]. El sabio afronta los peligros, y lucha. Su vida es un esfuerzo heroico para no dejarse doblegar por las adversidades, ni dejarse vencer por la fortuna [62]. Los males, o son pequeños, y entonces podemos nosotros con ellos, o son grandes, y entonces acaban ellos con nosotros: «Levis est si ferre possum, brevis si ferre non possum» [63]. El sabio debe mantener por encima de todo una serenidad imperturbable: «Talis est sapientis animus, qualis mundi status super lunam. Semper illic serenum est» [64]. No obstante, Séneca humaniza la imperturbabilidad estoica, reconociendo lo difícil que resulta sobreponerse a la naturaleza: «Sensum hominis nulla exuit virtus» [65]. Hay movimientos pasionales que la voluntad del hombre no es capaz de contener [66]. Pero, si es vencido en la lucha, el sabio se somete serenamente al Destino, pero sin implorar clemencia, como el gladiador que cae ante la espada de su vencedor [67]. Así llega, no sólo a parecerse a los dioses, sino hasta a hacerse él mismo dios [68].

La plena confianza que tiene el sabio en la bondad de la Providencia le da una serenidad absoluta ante la muerte. Su

[58] *Quaest. nat.* I praefatio.

[59] *Ep.* 14; 92; 115; *De ira* :,12.

[60] «Nemo liber est qui corpori servit» (*Ep.* 92).

[61] *Ep.* 18.

[62] «Esse aliquid invictum, esse aliquem in quem nihil fortuna possit» (*De constantia sapientis* 19).

[63] *Ep.* 24.

[64] *Ep.* 59; 79.

[65] *Ep.* 85.

[66] *Ep.* 89.

[67] *De tranquill. animi* 40; *De Prov.* 5

[68] *Ep.* 87.

vida debe ser una *meditatio mortis* [69]. «Quidquid facies, respice ad mortem» [70]. «Es necio temer la muerte. Porque las cosas ciertas se esperan, las que se temen son las inciertas. La muerte viene con una necesidad constante e invicta. ¿Quién osará quejarse de estar en trance del que nadie se libra?» [71] En último término, en la muerte cesan todos los sufrimientos, y el sabio alcanza su plena libertad. Por esto el sabio debe salir tranquilamente de la vida, «sine odio vitae» [72].

Incluso, si le resulta duro el combate por la vida, le está permitido escapar. El camino hacia la libertad es fácil y breve: «Patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere... quam brevis ad libertatem, et quam expedita ducat via» [73].

7. **Solidaridad humana.**—Séneca, como los estoicos, no se considera ligado a ninguna patria. La patria del sabio es el mundo: «Patria nobis mundum professi sumus». Todos los hombres son iguales por su origen: «Eadem omnibus principia eademque origo» [74]. «Omnibus si ad primam originem revocentur, a diis sunt... Bona mens omnibus patet» [75]. Por esto defiende la sociedad común de todos los miembros del género humano: «Nobis societatem humani generis sancientibus» [76]. La única nobleza y distinción entre los hombres es la que proviene de su ingenio y su trabajo: «Nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius». Ni siquiera el estado de esclavitud llega a someter a todo el hombre, pues siempre queda libre su parte mejor [77]. Séneca no llega a condenar la esclavitud, pero tiene para los siervos frases de consideración reconociendo la dignidad humana [78].

No obstante, aunque el sabio deba compadecerse de los males y sufrimientos de sus semejantes, esto no debe llegar hasta el punto de hacerle perder su tranquilidad. El hombre es sagrado para el hombre, «Homo res sacra homini» [79]. Pero, si el sabio no se distingue en su exterior del común de los hombres, procura no parecerse a ellos en su interior [80].

69 *Ep.* 26; 49.
70 *Ep.* 114; 61; 120.
71 *Ep.* 30.
72 *Ep.* 24.
73 *De Prov.* 6,7; *De ira* 5,15; *De tranquill. animi* 11; *Ep.* 77,15; 26,10; 104,3.
74 *De benef.* 3,28.
75 *Ep.* 44.
76 *De benef.* I 15.
77 *De benef.* 3,20.
78 *Ep.* 47,1.
79 *Ep.* 95,33.
80 *Ep.* 5. Sobre el influjo de Séneca en el pensamiento español, puede verse MONTOLÍU, M. DE, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del siglo de oro* (Barcelona s. f.) p.535ss.

CAYO MUSSONIO RUFO (h.30-102).—Natural de Volsinii (Etruria). Expulsado de Roma por Nerón y después por Vespasiano. Regresó llamado por Tito, que lo estimó mucho. Parece que no escribió nada. Representa un estoicismo rígido y ascético, tal vez influido por elementos pitagóricos. Prescribía la regulación mecánica de la vida hasta sus más pequeños pormenores, con el fin de endurecer el cuerpo con el ejercicio y hacerlo servir de instrumento para la virtud. Epicteto, que asistió a sus lecciones y lo estimaba mucho, decía que cada lección suya equivalía a una confesión total ante sus discípulos.

EPICTETO (h.50-125/138?).—Natural de Hierápolis (Frigia). Fue esclavo de Epafrodito, liberto y jefe del cuerpo de guardia de Nerón, habiendo recobrado la libertad al morir su señor. Enseñó en Roma, hasta que fue comprendido en la orden de Domiciano expulsando a los filósofos (89-93). Se refugió en Nicópolis (Epiro), donde abrió escuela. Parece que no escribió nada. Su discípulo el filósofo y militar FLAVIO ARRIANO DE NICOMEDIA (Bitinia) escribió su vida y recopiló sus enseñanzas en tres libros: *Disertaciones* (Διατρίβαι), de las que quedan cuatro libros; *Discursos* ('Ομιλίαι), que se han perdido, y el *Manual* ('Εγχειρίδιον), que se conserva.

Epicteto representa un retorno al estoicismo primitivo, prescindiendo de las atenuaciones eclécticas de Panecio y Posidonio. Quizá conoció los libros de Crisipo. Rechaza terminantemente a los académicos, los escépticos y sobre todo a Epicuro [81]. Es un espíritu realista y práctico, que prescinde de las cuestiones teóricas y abstractas, aunque las supone implícitas. Para él la Filosofía es esencialmente una ciencia para regir la vida y la conducta. No desdeña la Dialéctica, y sabe servirse de ella cuando llega el caso, pero solamente la estima en cuanto que es útil [82]. Apreciaba extraordinariamente a Sócrates y Diógenes, a quienes toma por modelos.

Es profundamente religioso. Considera a Dios inmanente al mundo, como una realidad que lo penetra por completo. El Cosmos es un todo orgánico, un gran viviente, entre cuyas partes existe una estrecha simpatía. Dios es también inmanente al hombre. «Somos porciones de Dios». «Cuando están cerradas las puertas y todo está oscuro, no estarás solo, Dios está en el interior». De aquí deduce Epicteto la dignidad del hombre, como hijo o pariente de Dios, y la fraternidad de todos los hombres entre sí, extendiéndola incluso a los esclavos [83].

81 *Dissert.* I 5; I 23; I 27; II 20; III 7.
82 *Disser.* I 25,14.
83 *Dissert.* I 2,12-18; 3,7; 9; 13; III 11; 24.

La ley suprema que el estoicismo ponía como rigiendo todas las cosas de una manera inflexible, Epicteto tiende a identificarla con la voluntad de Dios. Su providencia es evidente sólo con fijarnos en la admirable disposición del orden que reina en el Universo. «El hombre de bien somete su propia voluntad a la de aquel que administra el Universo, como los buenos ciudadanos someten su voluntad a la ley de la ciudad» [84]. «Recuerda que Dios te trata como el entrenador a un joven robusto. ¿Para qué? Para que venzas en los juegos olímpicos. Pero esto no puede hacerse sin sudar» [85]. «Sabe que si te adhieres a Dios, atravesarás la vida con seguridad. Unirse a Dios es querer lo que él quiere, y no querer lo que él no quiere» [86].

En Moral proclama la existencia de principios primarios, absolutamente claros y evidentes, que brotan de la misma naturaleza. El hombre que no los admite está como petrificado (ἀπολιθωθείς). Distingue un doble orden de cosas: unas que dependen y otras que no dependen de nuestra voluntad. De nosotros dependen nuestros sentimientos, nuestras pasiones y todo cuanto acontece en nuestro interior. Pero no sucede lo mismo con la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, la felicidad, las penas, las alegrías, etc. [87] Por lo tanto, el sabio debe retirarse a su interior y adoptar una actitud de indiferencia respecto de todas las cosas exteriores que no dependen de su voluntad, incluso acerca de la vida y de la suerte de parientes y amigos. Esta es la manera de conservar inalterable la tranquilidad, que es el mayor bien. Sometiéndose a la voluntad de Dios con una obediencia alegre y serena, es como se alcanza la verdadera serenidad. «Es difícil ser hombre, y mucho más ser filósofo» [88]. «Grande es la lucha, y divina la obra. El fin es el reinado, la libertad, la serenidad, la *ataraxía*. Llama a Dios en tu ayuda» [89]. El que así obra se hace semejante a los dioses: ἴσος τοῖς θεοῖς.

MARCO AURELIO (121-180).—Originario de una noble familia española. Su nombre primitivo era Catilio Severo. Adoptado a los nueve años por su abuelo Marco Aurelio Vero, quien le proporcionó una excelente educación, tomó después el nombre de éste. Tuvo por maestros al retórico Frontón, al estoico Junio Rústico y Apolonio. Fue adoptado por Antonino Pío, por indicación de Trajano, y le sucedió en el imperio a su muerte (161). Tuvo que hacer frente a enormes dificul-

[84] *Dissert.* I 12,7.
[85] *Dissert.* I 24,1.
[86] *Dissert.* IV 1,91-99; I 16,19; 12,24; 32.
[87] *Dissert.* I 1; II 13; 16-17.
[88] *Dissert.* II 9,22.
[89] *Dissert.* II 18,28.

tades: peste y hambre en Roma, revueltas en Egipto y Siria, guerras contra los partos, quados y marcomanos. En la campaña contra éstos escribió sus *Soliloquios* (τὰ εἰς ἑαυτόν) y murió, junto a Viena, víctima de la peste. Fue un buen emperador, de carácter bondadoso. Pero empaña la memoria de su nombre la persecución que ordenó contra los cristianos en 177. Es apócrifa la constitución en que se habla del milagro realizado por los cristianos de la legión Fulminante.

En sus *Soliloquios*, o reflexiones, aparecen todos los temas estoicos, revelando la influencia de Epicteto. Por una parte, un profundo sentimiento de la impermanencia de las cosas, a la manera de Heráclito, y un fondo de pesimismo sobre la realidad. Todo pasa, se destruye, y nada permanece. La vida no es más que un camino hacia la muerte. Nada hay en el mundo que sea digno de fijar la atención ni el afecto del hombre. Pero por encima de la caducidad e impermanencia de las cosas existe una realidad divina, permanente, inmutable; una ley que está en todas las cosas y las gobierna con su providencia, siendo la causa de una armonía interior que existe en el fondo del Universo. Esto basta para convertir el pesimismo en optimismo, aceptando esa ley con confianza y amor. Lo único importante es ponerse y vivir en contacto con los dioses [90]. Incluso la muerte aparece como un misterio sagrado de la naturaleza [91]. De esa realidad universal son solidarias todas las cosas y todos los hombres, y todos son, por lo tanto, hermanos y dignos de nuestro amor [92].

BIBLIOGRAFIA

Altevogt, K., *Der Bildungsbegriff bei Cicero* (Münster 1940)
Barzelloti, A., *Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone* (Firenze 1867).
Boyancé, P., *Étude sur le Songe de Scipion* (París 1936).
Bruwaene, M. van de, *La théologie de Cicéron* (París 1937).
Guillén, J., *Cicerón. Su época, su vida, su obra* (Madrid, Escelicer, 1950).
Hirzel, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* (Leipzig 1877-1893).
Levi, A., *Storia della filosofia romana* (Firenze, Sansoni, 1949).
Magariños, A., *Cicerón* (Barcelona, Labor, 1951).
Righi, G., *La filosofia civile e giuridica di Cicerone* (Bolonia 1930).
Rolfe, G. C., *Cicerón y su influencia.* Trad. de Francisco González Ríos (Buenos Aires, Ed. Nova, 1947).
Thiaumont, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron* (París 1885).
Arnold, E. V., *Roman Stoicism* (Londres 1911).
Gentile, G., *Studi sullo stoicismo romano del primo secolo* (Trani 1940).
Martha, C., *Les moralistes sous l'empire romain* (París 1906[7]).

[90] V 27; VI 7.
[91] φύσεως μυστήριον (IV 5).
[92] VI 31.

Michel, A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron* (Paris 1961).
Orlando, P., *Lo stoicismo a Roma* (Roma 1910).
Schanz, M.-Hosius, C.-Kruger, G., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian* (Munich 1914).
Zoll, G., *Cicero Platonis aemulus* (Zurich 1962).

Séneca

Alonso del Real, C., *Antología de Séneca.*
Yela, J. F., *Séneca* (Madrid-Barcelona, Labor, 1947).
Marías, J., *Séneca. Sobre la felicidad.* Trad. del *De vita beata* (Madrid 1943).
Riber, L., *Obras completas. Traducción y comentario* (Madrid ²1949).
Artigas, J., *Séneca. La filosofía como forjación del hombre* (Madrid 1952).
Astrana Marín, L., *La vida genial y trágica de Séneca* (Madrid 1947).
Bickel, E., *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta* (Leipzig 1915).
Bovis, A., *La sagesse de Sénèque* (1948).
Faider, P., *Études sur Sénèque* (Gante 1921).
Gallegos Rocafull, J. M., *Séneca. Tratados morales* (México 1944-1946).
García-Borrón Moral, J. C., *Séneca y los estoicos* (Barcelona 1956).
Gentile, G., *I fondamenti metafisici della morale di Seneca* (Milano 1932).
Gercke, A., *Seneca - Studien:* Jahrbücher für klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 1ss.
Grimal, P., *Sénèque* (1947).
Howald, E., *Die Weltanschauung Senecas:* Neue Jahrbücher für das klass. Altertum (1915) 153ss.
Knoche, U., *Der philosopher Seneca* (Frankfurt 1933).
Marchesi, C., *Seneca* (Mesina 1921).
Montolíu, M. de, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del siglo de oro* (Barcelona 1942)
Münscher, K., *Senecas Werke:* Ph. S., Bd.16,1 (Leipzig 1923).
Mutschmann, H., *Seneca und Epikur:* Hermes (1915) 321ss.
Waltz, R., *Vie de Sénèque* (París 1949).
Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca* (Buenos Aires, Losada, 1943).
Varios, *Séneca en el XIX centenario de su muerte* (Córdoba 1965).

Epicteto y Marco Aurelio

Ediciones:

H. Schenbl (Leipzig 1894, 1913, 1916).
Bonöffer, A., *Epictet und die Stoa* (Stuttgart 1890).
— *Die Ethik des stoikers Epictet* (Stuttgart 1894).
— *Epictet und das Neue Testament* (Giessen 1911).
Díaz de Miranda, Jacinto, *Los doce libros del emperador Marco Aurelio* (Madrid, Sancha, 1785).
Colardeau, M. T., *Étude sur Epictete* (París 1903).
Cresson, A., *Marc Aurèle* (París 1939).
Epitteto, Le Diatribe e i frammenti, a cura di R. Laurent (Bari, Laterza, 1096).
Epicteto, *Pláticas por Arriano* l.1. Texto y trad. de P. Jordán de Urríes (Barcelona 1958).
Fusci, G. C., *La filosofía di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca, Mussonio e di Epitteto* (1940).
Marías, J., *Marco Aurelio, o la exageración:* Hora de España 1 (1937) 37-47.

CAPITULO XXXVIII

Escepticismo tardío

El escepticismo griego, en su forma más radical, aparece en el siglo segundo de nuestra Era con SEXTO EMPÍRICO, a quien preceden ENESIDEMO y AGRIPA [1]. No constituye una continuación de los académicos, sino una actitud nueva y original frente a las escuelas dogmáticas, que admitían la existencia de verdades fijas y ciertas, y la Nueva Academia, que adoptaba una actitud de negación. El escéptico no afirma ni niega nada. Solamente observa, investiga, pero no juzga ni define.

Podemos considerarlo como un resultado del cansancio ante el dogmatismo meticuloso y autoritario, cuya expresión había sido el estoicismo a la manera de Crisipo. Más que en una duda sistemática consiste en un espíritu crítico y vigilante, que se resiste a dejarse inmovilizar por ninguna clase de dogmatismo impuesto del exterior.

Sus antecedentes son el pirronismo y la Nueva Academia. Pero entre ésta y el escepticismo tardío hay grandes diferencias. Carnéades había tratado de sustituir la rigidez de las convicciones absolutas por el relativismo y el probabilismo. Los escépticos van más adelante. Consideran que hay que adoptar una actitud más radical, negando todo fundamento tanto a la afirmación como a la negación. Su término es la cesación no sólo del pensamiento, sino también de la acción, por la inmovilización de la inteligencia, condenada a no pronunciarse en contra ni a favor, y por la acomodación a las circunstancias sin ninguna convicción interior.

Mientras subsistió el semiescepticismo de la Academia, los espíritus críticos se daban por satisfechos. Pero al adoptar la Academia el eclecticismo, con Metrodoro, Filón y Antíoco, reaparece el escepticismo en la forma más radical, con Enesidemo y Sexto Empírico. Sus notas fundamentales son: *a)* subjetivismo; *b)* relatividad del conocimiento; *c)* negación de la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas; *d)* negación de todo criterio objetivo para distinguir la verdad del error; *e)* abs-

[1] DIÓGENES LAERCIO da la siguiente genealogía de los escépticos: Heráclides, Enesidemo, Zeuxipo, Zeuxis, Antíoco de Laodicea, Menodoto de Nicomedia, Teodos de Laodicea, Herodoto de Tarso, Sexto Empírico (IX 12, 116). Casi todos son desconocidos, excepto un poco el irascible médico empírico Menodoto, maestro de Herodoto.

tención de todo juicio y suspensión de todo asentimiento; *f)* tendencia a conseguir de esta manera la tranquilidad, en la cual consiste la única felicidad.

Como escuela tuvo poco éxito, pues fue poco numerosa, dispersa y de corta duración. Pero su influencia fue muy considerable, aunque logró pocos discípulos directos.

ENESIDEMO DE CNOSOS (h.80-40 a. J. C.). Nada se sabe de su vida, excepto que enseñó en Alejandría. Escribió *Discursos pirrónicos* (Πορρωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία), resumidos por Focio en su *Biblioteca* (212). *La Sabiduría, La Investigación, Introducción al pirronismo*, en la que figuraban los diez *tropos* (τρόποι, τόποι, τύποι, λόγοι) o razones de suspender el juicio contra el dogmatismo, que ha conservado Sexto Empírico [2].

Enesidemo resucita el pirronismo, o más bien escuda su propio pensamiento bajo el prestigio del nombre de Pirrón, conforme a la costumbre de la época. Inspirándose en Heráclito, tomaba por punto de partida la inestabilidad y el perpetuo devenir de las cosas. No podemos conocer la verdad, ni por los sentidos, ni por la razón, ni por la unión de la inteligencia y de los sentidos. Los datos de los sentidos y de la inteligencia son contradictorios. Podemos decir cómo nos parece a nosotros el objeto; pero suspenderemos el juicio sobre lo que es la realidad [3]. Los tropos son los siguientes:

1.° *Por la diversidad entre los animales* (παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν).—Hay una gran variedad de seres vivientes, dotados de órganos de conocimiento muy distintos. No podemos saber cómo se representan ellos los objetos, pues cada animal ve las cosas a su manera, conforme a su constitución y a sus órganos cognoscitivos [4].

2.° *Por la diversidad entre los hombres* (παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν).—Los hombres difieren entre sí tanto por el alma como por el cuerpo. De aquí proviene la infinita variedad de opiniones existentes entre ellos, incluso entre los dogmáticos. Ninguno ve las cosas de la misma manera, y las mismas cosas influyen diversamente por la misma diversidad de los hombres [5].

3.° *Por la diversidad de constitución de los distintos órganos sensitivos.*—A esto se debe la diversidad de las impresiones pro-

2 *Hyp. pyrr.* I 36-163.
3 Ibid., I 59. Sobre el heraclitismo de Enesidemo, *Hyp. pyrr.* I 210.
4 Ibid., I 36-40; D. L., IX 11,79-88.
5 Ibid., I 79-85.

ducidas en nuestros distintos sentidos por un mismo objeto. Hay pájaros agradables a la vista y desagradables al oído. Una misma pintura parece con relieve a la vista y lisa al tacto. La miel es agradable a la lengua y desagradable a la vista. Así no podemos decir qué es cada cosa, sino qué nos parece cada vez [6].

4.º *Por las circunstancias* (περιστάσεις) *que acompañan a la percepción de un objeto.*—Las cosas aparecen distintas conforme a las disposiciones fisiológicas, psicológicas o patológicas en que se halla el sujeto. Así nos aparecen distintas en la vigilia y en el sueño, en la juventud y en la vejez, en la salud y en la enfermedad, en la alegría y en la tristeza. Podemos decir lo que nos parecen, pero no lo que son en realidad [7].

5.º *Por el lugar, la posición y la distancia* (θέσεις, διαστήματα, τόπος).—La distinta posición produce impresiones diferentes. Una vara dentro del agua parece quebrada, y fuera, recta. Una torre cuadrada, de lejos parece redonda. El cuello de las palomas varía de color según su posición. Un barco visto de lejos parece inmóvil. Una luz ardiendo en pleno día no se ve. Y como todos los fenómenos están sujetos al lugar y a la posición, debemos suspender el juicio [8].

6.º *Por las mezclas de varias cosas* (ἐπιμιξίας).—No hay ninguna sensación pura, sino siempre mezclada con otras procedentes de diversos objetos. Los perfumes son más intensos en el baño caliente y al sol que en el frío. El sonido es distinto en el aire puro y en el viciado. Los cuerpos son más ligeros en el agua que en el aire. La mezcla de humores en nuestros propios órganos cognoscitivos (ojos, oído, etc.) impide también que las sensaciones sean puras. Así la hierba parece verde al mediodía y dorada por la tarde [9].

7.º *Por la cantidad y la distinta disposición de las partes componentes* (παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας).—Cada grano de arena aisladamente parece tosco y áspero al tacto. Pero un montón de arena es mórbido y suave. Las medicinas en pequeña cantidad son beneficiosas, pero nocivas en grande. El vino en pequeña cantidad fortalece, pero en grande debilita. Un cuerno de cabra es negro, pero si se divide en pequeños trozos éstos son blancos [10].

8.º *Por las diversas relaciones en general* (ἀπὸ τοῦ πρός τί).—Todo es relativo, tanto respecto del sujeto que juzga (hombre, animal, una circunstancia, un sentido determinado)

[6] Ibid., I 90-99.
[7] Ibid., I 100-113.
[8] Ibid., I 118-120.
[9] Ibid., I 124-127.
[10] Ibid., I 129-134.

como de las cosas percibidas conjuntamente (una mezcla, un lugar, una composición, cantidad, posición). Sexto Empírico consideraba este tropo como el fundamental, al cual se reducen todos los demás [11].

9.º *Por la frecuencia o rareza de los acontecimientos.* Las cosas nos impresionan más cuanto son más raras y menos frecuentes. Nos impresiona más ver un cometa que el sol. Las cosas que escasean parecen preciosas, y las que abundan, vulgares [12].

10.º *Por la diversidad de educación, leyes, costumbres, creencias, mitos y opiniones dogmáticas de los filósofos.*—En nuestros juicios influyen el medio ambiente y la educación. Oponemos costumbres a costumbres, leyes a leyes, educación a educación, o también costumbres a leyes, etc. Las opiniones varían según los países. Para un judío es mala la sangre de los animales, y buena para un griego [13].

Consecuencia de todo esto es que: 1.º No podemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, sino tal como aparecen (φαινόμενα) en nuestra representación. 2.º Por lo tanto, no debemos afirmar ni negar que las cosas son de esta o de la otra manera, sino *suspender el juicio.*

Estos diez tropos se reducen a tres: 1) *por razón del sujeto que juzga,* 2) *por razón del objeto juzgado,* y 3) *por razón de ambos a la vez.*

Otros escépticos los reducen a dos, y todos se reducen en último término a la *relación* (*Hyp. pyrr.* I, 178).

AGRIPA (s.I p. J. C.).—No sabemos nada de su vida. Completó los tropos de Enesidemo con otros cinco [14].

1.º *Por la discordancia de opiniones entre los hombres* (διαφωνία).—Sobre la misma cosa hallamos las opiniones más contradictorias entre los filósofos.

2.º *Por el proceso en infinito* (εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως). Una prueba necesita de otra, y ésta de otra, y así hasta llegar al infinito. Por lo tanto, nunca se llega a un principio firme para apoyar sobre él la demostración.

3.º *Por la relatividad universal* (ἀπὸ τοῦ πρός τί).—Un mismo objeto aparece de distintas maneras, conforme a la condición y disposiciones de la persona que juzga y a su relación con otros objetos. Por esto toda afirmación no tiene más que un valor relativo.

11 Ibid., I 135-136.
12 Ibid., I 141-144.
13 Ibid., I 145-155.
14 D. L., IX 11,88; *Hyp. pyrr.* I 164-169.

4.° *Por la hipótesis* (ἐξ ὑποθέσεως).—Los dogmáticos, para evitar el proceso en infinito, toman como punto de partida una hipótesis arbitraria, sin demostrarla, y desde ella comienzan sus razonamientos.

5.° *Por el dialelo* (círculo vicioso).—Para demostrar una proposición se echa mano de otra, que se prueba por la primera. Así se prueba A por B, y B por A.

La conclusión es idéntica: no se debe afirmar ni negar nada, sino suspender el juicio.

SEXTO EMPIRICO (s.II).—Discípulo de Herodoto de Tarso y de Menodoto de Nicomedia. Generalmente se le considera del siglo III (después de 200), pero más probablemente debe adelantarse un poco esta fecha. El estoicismo que combate es el dogmático, que responde al de Crisipo y Posidonio, pero se ajusta mal al de Epicteto, Mussonio y Marco Aurelio. Referidos al primero se comprenden bien sus argumentos. Pero quedan un poco desplazados si se quieren relacionar con el segundo.

Sólo sabemos de él que era de profesión médico, y precisamente de los médicos «empíricos», que se atenían a la investigación experimental y a la observación directa de las enfermedades, estudiando cada caso no en general, sino en particular, buscando su remedio concreto, a diferencia de los médicos «dogmáticos», que respetaban mucho la autoridad y estudiaban en abstracto las causas de las enfermedades. Por el contrario, los primeros rehusaban generalizar y se atenían al estudio minucioso, «metódico», de los síntomas en cada caso particular, considerando inútil la investigación de las causas en general. Esta oposición aparece ya en Filino de Cos (s.III), que protesta contra el abuso de la autoridad en medicina, y en Heráclides de Tarento (h.80 a. J. C.).

Carece de originalidad, pero constituye una fuente sumamente valiosa, porque recoge minuciosamente y con agudeza los argumentos de las varias corrientes escépticas, sobre las cuales constituye el único medio de información de que disponemos.

Escribió *Esbozos pirrónicos* (Πυρρώνειαι ὑποθέσεις), en tres libros, en que resume toda la doctrina escéptica. *Contra los matemáticos* (Πρὸς τοῦς μαθηματικούς) o profesores, donde critica a los gramáticos, retores, geómetras, aritméticos, astrónomos y músicos. *Contra los dogmatistas* (Πρὸς τοὺς δογματικούς) contra los filósofos: *lógicos, físicos* y *éticos,* conforme a la división estoica de la filosofía.

En el libro I de los *Esbozos pirrónicos* define la actitud escéptica frente a las demás escuelas, considerándola como original y distinta de todas las precedentes. Los *dogmatistas* (platónicos, aristotélicos y especialmente los estoicos) *afirman* creyendo poseer la verdad y la certeza. Los *académicos* (Arcesilao, Carnéades) *niegan* que sea posible el conocimiento verdadero de las cosas en sí, pero se atienen a la *probabilidad*. Tampoco son verdaderos escépticos. El verdadero escéptico *ni afirma ni niega nada*. No se pronuncia en ningún sentido, ni en contra ni a favor. El escepticismo consiste en rechazar por completo todo dogmatismo, sea cual sea. En toda cuestión puede sostenerse lo mismo la afirmación que la negación. Tanta verdad o falsedad hay en lo uno como en lo otro. A esto llama Sexto «ἰσοσθένεια», es decir, «igual debilidad» o igual impotencia para mantener una tesis cierta, indudable y para establecer la verdad [15].

La única actitud racional es la *abstención* de toda opinión y de todo juicio (ἐποχή). Es el único medio de liberarse de toda servidumbre, de todo temor y de lograr la libertad absoluta de espíritu, no sujetándose a ninguna escuela, a ninguna secta ni a ningún dogma [16].

De aquí procede la absoluta quietud y serenidad del escéptico, el cual llega a una *ataraxía* perfecta, muy superior a la falsamente prometida por el estoicismo. Todo dogmatista vive en el temor de que surja otra razón o algún argumento que trastorne su certeza.

El escéptico se ajusta a las leyes y a las costumbres ordinarias. Pero sin darles importancia. No se adhiere a nada ni se incorpora a ninguna secta (αἵρεσις). No es más que un *observador* (σκεπτικός), un *buscador* (ζητητικός), un *preguntador* (ἀπορητικός). No niega nada ni *define nada* (οὐδέν ὁρίζω) [17].

En el libro II hace crítica del estoicismo siguiendo el orden de su división tripartita de la filosofía:

1. *Lógica*.—El método de Sexto no es como el de Carnéades, oponer una negación a una afirmación, una tesis a otra tesis, sino hacer ver que no cabe ni afirmación ni negación. Los filósofos discrepan entre sí (διαφωνία). No hay ninguna doctrina que sea sostenida unánimemente por todos. Haría falta una doctrina más amplia que fuese admitida por todos, y después de ésta otra, y luego otra, y así hasta el infinito... El hombre no es la medida de las cosas ni el árbitro de la

[15] *Hyp. pyrr.* I 3; I 210.213.220.232.
[16] Ibid., I 29.
[17] Ibid., I 206-209.

verdad. ¿A qué sabio debemos creer? ¿Al de los epicúreos, al de los estoicos, al cínico? ¿Al más inteligente? Y éste, ¿cuál es? Nunca se pondrán de acuerdo. No hay ninguna infalibilidad humana [18].

Analiza los medios de conocimiento que señalaban los estoicos: la *sensación* (αἴσθησις), el *signo* (σημεῖον), la *demostración* (ἀπόδειζις), el *silogismo*, las *definiciones* (ὁρισμός), etc. Ninguno de esos medios nos lleva a la verdad. Todos están viciados de la misma debilidad.

No hay un *criterio* para discernir lo verdadero de lo falso. Porque para juzgar de ese criterio nos haría falta otro, y así hasta el infinito [19]. En concreto, el criterio no puede ser el mismo hombre, porque o afirma las cosas con demostración o sin ella. Si con demostración, ésta deberá ser juzgada por alguien. Y si lo hace sin demostración, su juicio no vale. Ni los sentidos, porque sus testimonios son variables y discordantes. Ni el entendimiento, porque éste no se ve a sí mismo y menos podrá ver las cosas que son distintas de él. Ni la representación, porque ésta es distinta de los objetos, y no podemos saber si corresponde exactamente a ellos o no [20].

Tampoco existe ningún *signo* para conocer la verdad, ni *demostración* posible para alcanzarla. No existe la demostración, en el sentido de que de unas premisas evidentes pueda llegarse al conocimiento de una conclusión no manifiesta. Lo consiguiente está en relación con el antecedente. De premisas evidentes se sigue una conclusión evidente. De premisas oscuras se sigue una conclusión oscura. Pero de premisas evidentes no se puede llegar a una conclusión no manifiesta [21].

Contra los epicúreos, que pretendían deducir por analogía la existencia de los átomos, recoge Sexto ocho tropos, que atribuye a Enesidemo, por los cuales demuestra que de las cosas que caen bajo los sentidos no es posible pasar a la afirmación de la existencia de cosas no sensibles, como tampoco de cosas inciertas a cosas ciertas, ajustando la experiencia a las hipótesis [22].

Tampoco admite el valor de la inducción ni del silogismo. Una proposición universal, por ejemplo, «todo hombre es animal», se funda en que todos los hombres particulares son animales. Con uno solo que no lo fuera ya no sería válida esa afirmación. Por lo tanto, en el silogismo «todo hombre es animal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es animal», se in-

[18] Ibid., I 1.
[19] Ibid., II 18-20.
[20] Ibid., II 34-80.
[21] Ibid., II 169.
[22] Ibid., I 180-185.

curre en un círculo vicioso, porque la validez de la premisa mayor depende precisamente del hecho de que Sócrates es animal. Si no supiéramos previamente que Sócrates es animal no podríamos afirmar que todo hombre es animal [23].

La consecuencia de todo esto es que si no existe un criterio de verdad, ni signo, ni demostración para alcanzarla, no se puede afirmar ni negar nada, sino suspender el juicio.

2. *Física*.—En el libro III trata de hacer ver la inconsistencia de la *Física* estoica, atacando sus fundamentos. Examina en primer lugar la noción de Dios y de la providencia, empleando los argumentos de Epicuro y Carnéades. No pretende negar su existencia, en la cual cree lo mismo que todo el mundo, sino la imposibilidad de demostrarla racionalmente.

Pone de relieve las divergencias entre los filósofos. Unos conciben a Dios como corpóreo, otros como incorpóreo; unos como inmanente al mundo, otros como trascendente. Y todos aducen argumentos que parecen convincentes. Pero Dios no puede ser finito ni infinito. Si fuera infinito no se podría mover, pues solamente puede moverse lo que puede pasar de un lugar a otro. Tampoco sería viviente, pues todo viviente se mueve. Pero si fuera finito sería menor que el todo, y, por lo tanto, sería imperfecto [24]. Tampoco puede ser virtuoso ni no virtuoso. Si no tiene virtud es imperfecto. Y si la tiene es inferior a la virtud. Tampoco puede tener providencia, lo cual se prueba simplemente con ver la existencia del mal en el mundo. Dios o puede y quiere suprimir el mal, en cuyo caso no se explica por qué existe en el mundo; o quiere y no puede, y entonces no es Dios; o puede y no quiere, lo cual es indigno de Dios; o ni puede ni quiere, y entonces Dios no sería Dios [25].

Pero Sexto no trata de sacar consecuencias dogmáticas afirmando que Dios existe o que no existe, sino que no puede demostrarse ninguna de las dos cosas y, por lo tanto, se debe suspender el juicio y vivir conforme a la creencia del común de la gente.

Cosa parecida sucede con el concepto de *causa activa* (ἀρχὴ δραστική). Causa es aquello de cuya actuación se sigue algún efecto [26]. Por una parte, parece que hay causas, pues en virtud de ellas se produce el aumento y la disminución, el nacimiento, la muerte y el movimiento [27]. Pero por otra parece también que no las hay, y esto se demuestra por dos

[23] Ibid., II 193-196.
[24] *Adv. math.* IX 148ss.
[25] *Hyp pyrr.* III 9ss.
[26] Ibid., III 13-14.
[27] Ibid., III 17.

razones: a) *Por la relatividad del concepto de causa*. El concepto de causa implica el de efecto; y, a la inversa, el de efecto implica el de causa. No puede pensarse la causa sin el efecto ni el efecto sin la causa. Por lo tanto, no puede pensarse la causa como causa ni el efecto como efecto. Cada uno de estos dos conceptos se funda en el otro, y no sabemos cuál es primero ni por cuál debemos comenzar. Luego incurrimos en un círculo vicioso, y así la causalidad no es más que un modo de pensar, pero no sabemos si responde a algo real [28]. b) *Por la relación temporal entre causa y efecto*. La causa y el efecto tienen que ser: o la causa anterior al efecto, o el efecto anterior a la causa, o simultáneos. Lo primero no puede ser, porque la causa no es causa más que por relación al efecto. Mientras no hay efecto no hay causa en cuanto tal. Lo segundo es ridículo, pues sin causa no puede producirse el efecto (recoger sin haber sembrado). Tampoco pueden ser simultáneos, pues precisamente el efecto es el que hace que la causa sea causa, y la causa que el efecto sea efecto.

Consecuencia. Tan persuasivos son los argumentos en contra de la causa como los a favor. Por lo tanto, el escéptico suspende el juicio acerca de su existencia [29].

En su crítica de la noción de *materia pasiva* trata de hacer ver que no hay concordancia entre las opiniones de los filósofos, como tampoco en las nociones de *cuerpo*, de *incorpóreo*, de *movimiento*, de *espacio*, *tiempo*, *número*, etc. Siempre con el mismo método insistente y machacón para llegar a la misma conclusión de que no existe concordancia entre los filósofos, y que las ideas se volatilizan al ser tratadas dialécticamente. De donde se deduce también que la única actitud racional es la de *suspender el juicio*, pues es vano todo intento de alcanzar una explicación racional del Cosmos en cuanto a su origen, su naturaleza ni su duración.

3. *Etica*.—Finalmente, analiza la *Etica*, y tampoco se detiene ante las consecuencias prácticas de sus principios [30]. Procede contra los estoicos en dos etapas, una *destructiva* y exclusivamente crítica y otra *constructiva*, oponiéndoles otra Etica basada en los principios del escepticismo.

La Etica se apoya en dos principios: *a)* en la *finalidad de los actos humanos*, y *b)* en el concepto de *Sumo Bien*. Los filósofos no están de acuerdo sobre el concepto de Sumo Bien. Unos lo ponen en el placer, como los epicúreos. Otros en la

[28] Ibid., III 19ss.; *Adv. math.* IX 207ss.
[29] Ibid., III 29.
[30] Ibid., III 168-281.

virtud, y otros en otras cosas. Todos están de acuerdo en que el bien es lo que agrada y atrae, y el mal lo contrario. Pero no concuerdan acerca de qué cosas son buenas y cuáles malas. Los etíopes creen bellas a las mujeres negras y chatas; los persas, a las blancas y de nariz aguileña. Lo mismo sucede con las cosas buenas o malas en las opiniones de los hombres [31].

No hay un Sumo Bien, y, por lo tanto, la vida humana carece de finalidad. Y puesto que no existe un Sumo Bien, tampoco existe un arte de vivir ni una *regla de vida* (τέχνη τοῦ βίου) [32].

Su parte constructiva se reduce a ponderar la *tranquilidad* que proporciona al hombre el escepticismo al librarle de las inquietudes de los dogmáticos. Solamente el escepticismo consigue la *ataraxía*. Por lo tanto, la conclusión es: renunciar a la filosofía y vivir sin preocupaciones, como todo el mundo.

La influencia negativa y destructora del escepticismo fue muy grande, aunque no llegó a formar escuela y tuvo poca duración. Fue mal acogido. Nadie se convenció de que en él se encontraba la tranquilidad de ánimo *(ataraxía)*. Ni se resignó a la inmovilización a que condenaba la inteligencia al no pronunciarse en contra ni a favor. Ni a acomodarse a las circunstancias sin ninguna convicción interior. Pero su influjo real, negativo e indirecto puede apreciarse por estos hechos: *a)* El platonismo apenas da señal de vida hasta Plutarco y Plotino. *b)* Los peripatéticos se confinan en la erudición, explicando y comentando a Aristóteles. *c)* Los estoicos, aunque conservan su ontología y su cosmología, parece como si la ocultaran, y se limitan tan sólo a la moral.

SATURNINO (s.III). Discípulo de Sexto. Con el escepticismo podemos relacionar a Luciano, aunque no es propiamente un filósofo.

LUCIANO (h.125-200).—Nació en Samosata (Siria). De familia modesta. Primero fue escultor. Aprendió griego en las escuelas de Jonia. Se dedicó a la profesión de sofista ambulante y recorrió Asia Menor, Grecia, Macedonia, Italia, Roma y las Galias. Entre 165-185 vivió en Atenas, donde escribió la mayor parte de sus obras. Pasó a Egipto, donde desempeñó un alto cargo, y allí murió.

Es un espíritu crítico, irónico, realista, burlón, dotado de gran fuerza cómica. Gran caricaturista. Terrible satírico.

Comenzó primero por la retórica. Pero desengañado de la frivolidad y el charlatanismo de los retóricos, a sus cuarenta

31 *Adv. math.* XI 42-44.
32 *Adv. math.* XI 182-188; *Hyp. pyrr.* I 237-238.

años se interesó por la Filosofía, por consejo del platonizante Nigrino. No buscaba en ella, conforme al espíritu del tiempo, altas especulaciones ni grandes problemas teóricos, sino una norma de conducta para hallar la felicidad. Pero también se desengañó de la Filosofía. Acusa a los estoicos de sutilezas, de terminología excesivamente técnica, de lenguaje oscuro, y lo mismo a los platónicos. Pone de relieve sus inconsecuencias y sus contradicciones. Todas las escuelas pretenden conducir al fin a sus seguidores. Pero no se sabe en cuál confiar. Cada una pone la felicidad en una cosa distinta. Para saber cuál es la verdadera, habría que emplear toda la vida en examinar y comparar los sistemas, pues todos ellos emplean discursos igualmente persuasivos. A la crítica de la Filosofía dedica sus diálogos: *Hermotinos, El Pescador, Nigrino, Banquete, Vidas filosóficas, Icaromenipo, Doble acusación.*

Cosa parecida le sucedió con la religión. Pone de relieve la decrepitud de la mitología griega. Carece de todo sentimiento de veneración por los antiguos dioses y los ridiculiza con su crítica: *Diálogos de los dioses* (26), *Diálogos marítimos* (15), *Diálogos de los muertos* (30), *Prometeo, Diálogos de los éteres, Peregrino Proteo.*

La conclusión de sus desengaños filosóficos y religiosos es la siguiente: «La vida preferible es la del común de los hombres. Abandona la locura de disertar sobre los cuerpos celestes y de buscar los principios y los fines. Desdeña los famosos silogismos de los sabios. Considéralo todo como pura tontería. Proponte como único fin atravesar lo mejor posible la presente vida. Diviértete de todas las cosas y no te apasiones por nada» *(Menipo).*

BIBLIOGRAFIA

Bekker, Em., *Sextus Empiricus* (Berlín 1842): Obras completas.
Mutschmann, H., *Sextus Empiricus* (Leipzig 1914); Obras completas en la ed. de 1954.
Brochard, V., *Les sceptiques grecs* (París 1932).
Goedeckemeyer, A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig 1905).
Heintz, W., *Studien zu Sextus Empiricus* (Halle 1932).
Mills Patrick, M., *The Greek Sceptics* (1929).
Robin, L., *Pyrrhon et le scepticisme grec* (París (1944).
Vigorita, E., *Sesto Empirico* (Nápoles 1938)

PARTE VI

Preparación del neoplatonismo

El siglo inmediatamente anterior a la Era cristiana y los dos posteriores, más que nuevas ideas ofrecen un conjunto de aspiraciones que constituyen la preparación de la gran síntesis del neoplatonismo con que se cierra la especulación filosófica griega.

El estado general de los espíritus manifiesta una extraña inquietud, producto de la acción demoledora del escepticismo, y a la vez del eclecticismo, que en reacción contra el primero había tratado de buscar puntos de coincidencia entre todas las escuelas. La influencia del escepticismo se aprecia en la pérdida de la confianza en la razón especulativa. El pensamiento no se siente seguro de sí mismo. La experiencia del poder destructivo de la Dialéctica había creado un ambiente de recelo y desconfianza en los procedimientos racionales. La Filosofía huye de las sutilezas y de los refinamientos dialécticos, abandona los grandes temas especulativos y se refugia en la Moral y en la Religión, buscando fórmulas sencillas y normas de fácil aplicación para resolver el problema práctico de la orientación de la vida. Las especulaciones físicas y gnoseológicas quedan relegadas a segundo término y prevalecen los temas éticos y religiosos acerca de Dios, de la providencia, el bien y el mal, la virtud, la felicidad, la inmortalidad del alma, la salvación, el destino futuro, los castigos y recompensas en otra vida, etc. El campo religioso y moral les parece el menos abierto a los ataques del escepticismo. Con ello la Filosofía pierde en valor técnico, pero gana en interioridad y en interés vital. Sale de la escuela y penetra en la vida. Su influencia se extiende a un ámbito más amplio. Se convierte en una terapéutica para las enfermedades del alma, en un refugio y en un consuelo en las duras circunstancias por que el mundo atravesaba en aquellos momentos. Los filósofos se hacen ascetas y místicos como Apolonio de Tiana, predicadores populares como Dion de Prusa, directores de conciencia como Séneca, educadores como Epicteto.

La Filosofía pierde el sentido enciclopédico que había tenido en Platón, en Aristóteles y en el estoicismo, quedando limitada a temas prácticos morales y religiosos. La desconfianza en las fuerzas de la razón se traduce en el predominio

de lo irracional sobre lo racional. Lo sentimental, lo emocional, la fe ciega, la adivinación, los oráculos, y hasta la magia y las supersticiones prevalecen sobre lo que hasta entonces había sido la Filosofía. «Ya no se aspira a comprender, simplemente se cree» [1].

El mismo fondo de escepticismo se manifiesta en el predominio de la autoridad. Se rehabilitan los grandes nombres antiguos—Pitágoras, Platón—para poner las doctrinas bajo su salvaguardia, llegando incluso al procedimiento poco escrupuloso de falsificar numerosos textos, que dan origen a una vasta literatura seudoepigráfica.

Se experimenta un gran vacío interior y un sincero sentimiento religioso. Se esperaba algún acontecimiento extraordinario que haría cambiar radicalmente los destinos del mundo. «Muchos estaban persuadidos de que en los antiguos escritos de los sacerdotes se anunciaban que en este tiempo prevalecería el Oriente, y, partiendo de Judea, llegaría a dominar el mundo» [2]. El mismo sentimiento aparece en la égloga cuarta de Virgilio. Pero, perdida o debilitada la fe en la religión oficial, muchos tratan de llenar ese vacío acudiendo a las religiones orientales o refugiándose en los misterios. Tanto la Filosofía como la religión coinciden en este tiempo en buscar la finalidad práctica de la salvación *(sotería)*, aspirando a la unión con la divinidad en sentido teosófico y místico.

Típico de este movimiento de líneas tan poco definidas es el predominio del ideal de sabio, procedente del cinismo y el estoicismo, tal como aparece en las vidas fuertemente idealizadas de Pitágoras, Apolonio de Tiana y Apuleyo. Consideran al filósofo como un hombre excelso, dotado de virtudes y poderes sobrehumanos, asceta, taumaturgo, dominador de las fuerzas de la naturaleza, en íntimo contacto con la divinidad y como una especie de intermediario entre Dios y los hombres.

El centro principal de este movimiento es Alejandría, ciudad cosmopolita donde confluyen y conviven griegos, romanos, egipcios, judíos, persas y demás pueblos orientales y occidentales. Esta mezcolanza de razas, de ideas y de religiones favorece el intercambio de donde se derivan el sincretismo religioso y el eclecticismo filosófico. Las grandes escuelas sistemáticas: platonismo, aristotelismo, estoicismo, prescinden de sus diferencias y buscan un fondo común, aunque predominan el platonismo y el pitagorismo por su contenido ascético, moral y

1 FESTUGIÈRE, M. J., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile* p.72.
2 TÁCITO, *Historia* V 13.

religioso. Todos rechazan unánimemente el epicureísmo por ateo y se oponen al escepticismo, al cual deben, sin embargo, su pérdida de confianza en los procedimientos racionales, que es una de las causas de la orientación teosófica y religiosa. El peripatetismo, perdido el espíritu de su fundador, tiene menos adeptos. Sus representantes se dedican especialmente a la erudición.

Fruto de este espíritu tan vago y difuso son dos corrientes sumamente afines, hasta el punto de que a veces resulta muy difícil catalogar a sus representantes. Son el neopitagorismo y el platonismo medio. Tanto en la una como en la otra entra mucho de pitagorismo y de platonismo, como también elementos estoicos y aristotélicos. Ambas tienen un carácter esencialmente moral y religioso. Coinciden en lo que Moderato de Gades y Nicómaco de Gerasa denominan *Teología aritmética.* Subrayan vigorosamente la trascendencia de Dios, considerado como el Uno o el Bien, y su contraposición al mundo. Entre Dios y el mundo intercalan una larga serie de intermediarios (logos, potencias, espíritus, demonios), con los que tratan de salvar la distancia entre ambos y hacer posible la transmisión de la acción providente de Dios hasta las criaturas inferiores. Acentúan la tendencia religiosa y mística, aspirando a la asimilación con Dios, que pretenden alcanzar en esta vida por el éxtasis, y después de la muerte por la unión directa con la divinidad. De aquí se deriva su profundo carácter moral y la práctica del ascetismo como preparación purificadora para libertar el alma del apego y sujeción a las cosas del mundo sensible.

No son de extrañar estos caracteres comunes entre pitagorismo y platonismo, puesto que, como ya hemos visto, en el mismo Platón existen todos esos elementos. No obstante, entre unos y otros existen ligeras diferencias, suficientes para clasificar a sus representantes en sectores distintos.

Contemporánea de estas dos corrientes es la labor realizada por Filón de Alejandría con espíritu muy semejante. Su intento de conciliar la Filosofía griega con la revelación de la Biblia es la verdadera fuente de donde procederá el neoplatonismo.

BIBLIOGRAFIA

BARTHÉLEMY SAINT HILLAIRE, J., *De l'école d'Alexandrie* (París 1845).

BAUDRY, J., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (París 1931).

BOYER, CH., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Augustin* (París 1920).

CAIRD, E., *The evolution of Theology in greek philosophers* (Glasgow 1904).

COSTER, V. DE, *Des antécédents du néoplatonisme* (Bruselas 1872).

CHAIGNET, E., *Histoire de la psychologie des Grecs* (París 1892-1893, 1923).
CROISET, A. ET M., *Histoire de la Littérature grecque* (París 1896), 5 vols.
FAYE, E. DE, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II siècle* (París 1906).
FICHTE, J., *De philosophiae novae platonicae origine* (Berlín 1818).
HOFFMANN, E., *Platonismus und Mystik in Altertum* (Heidelberg 1935).
IVÁNKA, E. VON. *Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente:* Scholastik (1949) 20-24.
JAEGER, W., *Nemesius von Emesa* (Berlín, Weidman, 1914).
JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1931).
JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen 1934).
LEISEGANG, H., *Die Raumtheorie in späteren Platonismus* (Münster 1913).
MATTER, J., *Histoire de l'École d'Alexandrie comparée aux principales écoles contemporaines* (París 1840), 2 vols.
MEINERS, CH., *Beiträge über die neuplatonische Philosophie* (Münster 1890).
MORE, P. E., *Hellenistic Philosophies* (Princeton 1923).
NESTLE, W., *Geschichte der griechische Religiosität* (Berlín 1930-1934).
NORDEN, E., *Agnostos Theos* (Leipzig 1913).
PICAVET, F., *L'âme du monde de Platon, des Stoïciens, de Plotin et le St. Esprit, d'après quelques théologiens grecs et latins* (París 1913).
PRAT, J. M., *Histoire de l'éclecticisme alexandrin considéré dans la lutte avec le christianisme* (París 1843).
SHOREY, P., *Platonism ancient et modern* (Berkeley, Univ. Press., 1938).
SIMON, J., *Histoire de l'école d'Alexandrie* (París 1845), 2 vols.
TECHER, M., *Geschichte des hellenischen Neuplatonismus* (Budapest 1935).
THEILER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlín 1930).
VACHEROT, E., *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (París 1846-1859).
WENDLAND, P., *Die hellenistischrömische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tubingen 1907).
WHITTAKER, T., *The Newplatonists. A Study in the history of Hellenism* (Cambridge 1901, 1928).
WITT, R. E., *Plotinus and Posidonius:* The Classical Quarterly (1930).

CAPITULO XXXIX

La filosofía en los judíos alejandrinos

I. LOS JUDÍOS EN EL AMBIENTE HELENÍSTICO

Durante muchos siglos el pueblo judío se mantuvo cerrado sobre sí mismo, viviendo sus propias creencias y tradiciones. La difusión del helenismo, después de la muerte de Alejandro, en las regiones en que vivían los judíos de la diáspora, les puso en contacto con la cultura griega. Mas a pesar de vivir en un ambiente penetrado de helenismo, los hebreos mantuvieron su vida interna, cerrándose en lo posible a las influencias exteriores. Su fidelidad a la ley de Moisés y su orgullo racial establecía entre ellos y los griegos una barrera más sólida que las de los barrios en que vivían separados.

Entre los numerosos centros de la dispersión (Antioquía, Elefantina, Atenas, Roma...) tuvo especial importancia Alejandría. Después de la conquista de Egipto por Tolomeo Soter (320) se estableció allí una numerosa colonia de judíos, con dos barrios y varias sinagogas. Se dice que llegaban al millón. Habiendo muchos de ellos llegado a olvidar la lengua patria, en tiempo de Tolomeo Filadelfo (285-247) un grupo de rabinos hizo la traducción de la Biblia al griego conocida con el nombre *Versión de los Setenta*, que los judíos conmemoraban con una fiesta anual [1].

En 170 Antíoco Epifanes se apoderó de Jerusalén, profanó el templo, instalando en él los dioses paganos, y se propuso helenizar el pueblo judío. La reacción, sostenida por el heroísmo de Judas Macabeo, terminó con la reconquista de su independencia, que duró hasta que Pompeyo se apoderó de Palestina el año 63.

La influencia del helenismo se dejó sentir dentro de Palestina en la secta de los *esenios* («Irasdanim»), que aparece hacia 160, en tiempo de Jonatás Asmoneo. En sus doctrinas, que conocemos por Josefo (37-98 p. J.C.), aparecen elementos análogos al pitagorismo y al orfismo: el dualismo entre alma y cuerpo, la inmortalidad del alma, y prácticas ascéticas rigurosas como la vida en común, sometiendo a sus iniciados a un noviciado de tres años. Proscribían los sacrificios sangrientos, prohibían el vino y las carnes, condenaban el matrimonio, aspiraban a la liberación y concedían gran importancia a los ángeles como intermediarios entre Dios y los hombres (JOSEFO, *Antiq. iud.* XIII 5,9). Filón, en su libro *De vita contemplativa*, menciona la secta de los *terapeutas* (θεραπευταὶ τοῦ θεοῦ), que debían profesar creencias muy semejantes. Vivían como anacoretas y contemplativos. Algunos han querido ver en ellos una anticipación del monacato. Dos sectas aristocráticas rivales son las de los *fariseos* (Perusim, puros, separados) y la de los *saduceos*. Los primeros eran legalistas, aferrados a sus tradiciones y hostiles al helenismo. Los segundo, helenizantes, defendían la libertad, negaban la inmortalidad y la intervención de la Providencia en las cosas humanas y estimaban los bienes materiales y los honores.

El contacto con la cultura griega provocó en los judíos más bien un sentimiento de reacción, de donde se deriva un movimiento de carácter apologético con el fin de demostrar la superioridad de la Biblia sobre las doctrinas de los filósofos. En

[1] FILÓN, *Vita Moysi* II 7,148; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 21: PG 70,891.

este movimiento se distinguieron EUPOLEMOS, DEMETRIO, EZEQUIEL, ARTAPAN. HERMIPPO (h.200), ARISTEO, CLEODEMOS, JASÓN DE CIRENE (h.150), y sobre todo ARISTÓBULO y FILÓN.

ARISTOBULO (h.150 a. J.C.).—Fue maestro de Tolomeo VI Filometor (181-145). Escribió un comentario al Pentateuco. Conocemos sus doctrinas por extractos de Clemente de Alejandría y Eusebio, que lo consideran como aristotélico [2]. A él se debe quizá la teoría del «robo de los filósofos» para demostrar la superioridad de la Biblia sobre los filósofos y la dependencia de éstos respecto de las Sagradas Escrituras. Los griegos habrían conocido los libros de Moisés y de los profetas, antes de las guerras médicas, y de ellos habrían sacado Sócrates y Platón lo mejor de sus enseñanzas [3]. Por otra parte, para concordar las doctrinas de los filósofos con las de la Biblia, empleaba el procedimiento *alegórico*, que ya había sido practicado por los estoicos. Esta táctica apologética, no demasiado escrupulosa en la elección de medios, se esforzó con la falsificación de textos atribuidos a Orfeo, Lino, Homero, Hesíodo, Focílides, e incluso con la invención de oráculos que ponían en boca de las sibilas.

FILON (h.20/13 a. J.C.-40/45 p. J.C.): **Vida, obras y carácter.**—Es la gran figura del movimiento filosófico judeo-alejandrino. Fue natural de Alejandría y pertenecía a una opulenta familia de origen sacerdotal. Defendió a sus hermanos de raza contra el prefecto Flaco *(Adversus Flaccum,* h.37). El año 39 fue enviado a Roma al frente de una comisión de judíos para protestar ante Calígula contra Apión, que ordenaba poner la estatua del emperador en las sinagogas. Calígula, después de escuchar a Apión, se levantó, sin dignarse prestar oídos a la comisión judía *(Legatio ad Caium).*

Escribió en griego. Muchas de sus obras se han perdido y otras se conservan en traducciones latinas y armenias. Las filosóficas son las siguientes: *Alexander, sive de eo quod rationem habeant bruta animalia* (en versión armenia), *Quod omnis probus liber sit, De Providentia* (en versión armenia), *De aeternitate* (incorruptibilitate) *mundi* (se conserva la primera parte), *De animalibus.* Otras, de carácter más bien exegético, son las si-

[2] CLEMENTE, *Strom.* V 14,27; EUSEBIO, *Hist. Ecl.* II 4.

[3] La misma teoría se halla en Filón *(Leg. alleg.* I 33) y en Josefo *(Contra Apión* I). Sobre la falsificación de oráculos, cf. *Dict. Apol. de la Foi Cathol.*, oracles sibylins; *Dict. d'Archéologie;* LAGRANGE, P., *Le Judaïsme avant Jésus Christ;* PINARD DE LA BOULLAYE, *El estudio comparado de las religiones* I p.61.

guientes: *De mundi opificio* —gran apología del judaísmo, comprendía la Creación (se conserva), la Historia y la Legislación (fragmentos—, *Legum allegoriarum libri III* (el IV, perdido), *De Cherubim, De agricultura, De plantatione Noe, De ebrietate, De sobrietate, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De confussione linguarum, De migratione Abrahami, Quis rerum divinarum heres sit, De congressa eruditionis gratia, De specialibus legibus, De mutatione nominum, De fuga et inventione, De monarchia, De mutatione nominum, De caritate, De somniis, De praemiis et poenis, De Decalogo, De vita contemplativa, De posteritate Caini, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori invidiari soleat, De Abrahamo, De Iosepho, De vita Moysi, De Decalogo, De specialibus legibus, De virtutibus, De fortitudine, De humanitate, De poenitentia, De nobilitate, De execrationibus*. Apologéticas son: *In Flaccum, Legatio ad Caium, Hypothetica*.

El estilo de Filón es prolijo, pesado, fatigoso, lleno de divagaciones y hasta de incongruencias y contradicciones. Más que un sistema coherente, constituye un sincretismo, en que sobre el fondo judío yuxtapone elementos platónicos, estoicos, pitagóricos, aristotélicos, cuidando poco de armonizarlos entre sí. Su veneración hacia la Filosofía platónica le valió el calificativo de «Platón hebreo». «De hoc vulgo apud graecos dicitur: ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατονίζει, tanta est similitudo sensus et eloquii»[4]. Sin embargo, no refleja el platonismo auténtico, sino el ecléctico, fuertemente mezclado con el estoicismo a la manera de Antíoco de Ascalón.

En sus primeras obras manifiesta su educación helenística. Más tarde prevalece su propósito apologético de hacer resaltar la superioridad de la Biblia sobre la Filosofía griega. Fue siempre profundamente creyente y piadoso. Aunque admiraba la Filosofía griega, consideraba la ley de Moisés superior a todas las filosofías, y se propone armonizar ambas cosas dirigiéndose no a los griegos, sino a sus hermanos de raza, que, viviendo en medio de la cultura helenística, corrían el peligro de olvidar sus tradiciones. Para ello recurre a los procedimientos iniciados por Aristóbulo: la dependencia de los griegos respecto de Moisés y de los profetas y la interpretación alegórica de la Biblia. El método alegórico se basa en la creencia de que en el texto bíblico se encierra un doble sentido: uno *literal*, accesible a los «materiales», o al común de la gente, y otro más alto, sim-

[4] San Jerónimo, *De viris illustr.* II: PL 23,659b; «Quem vel alterum, vel Iudaeum Platonem critici pronuntiant» (Id., *Epist. ad magnum oratorem*: PL 22,667).

bólico y escondido, accesible tan sólo a los «espirituales». Por ejemplo: Adán, en el paraíso, representaba la inteligencia libre de la carne; Eva, la sensación o las potencias sensitivas; la serpiente, el placer y la tentación, a la que sucumbió Adán, dando origen a Caín, que es el pecado. Los cuatro ríos del paraíso simbolizaban las cuatro virtudes cardinales. El arca de la alianza es el símbolo del mundo inteligible [5]. Los grandes patriarcas representan los tres modos de la liberación del pecado y del retorno del alma a Dios: Jacob representa el ascetismo, el esfuerzo, el trabajo y el dominio de sí mismo; Abraham, el saber y la enseñanza; Isaac, la vida conforme a la naturaleza, la circuncisión, el alejamiento de los placeres sensibles para retornar a Dios [6]. Aplicando sus procedimientos, Filón es capaz no sólo de poner a Moisés de acuerdo con los filósofos, sino de hallar contenida en la Biblia toda la Filosofía griega.

La obra de Filón representa un esfuerzo para armonizar la Filosofía racional con la religión revelada; primera manifestación de un problema, que veremos repetido con diversas modalidades en el neoplatonismo, que intentará la alianza entre la Filosofía y la mitología pagana, después en la Filosofía árabe y más tarde en la escolástica cristiana.

1. **Teología.**—Filón afirma vigorosamente la unidad y la trascendencia de Dios, que es personal, perfectísimo, autosuficiente y absolutamente simple [7]. Es el Ser por esencia (τὸ ὄντως ὄν), que se definió a sí mismo diciendo: «Yo soy el que es». Es el Bien en sí y la Belleza en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν) [8]. Es completamente feliz. Es infinito y está fuera de todo lugar. No está contenido por el espacio, sino que El contiene todas las cosas. Está en todas partes y en ninguna, pero lo llena todo por medio de sus potencias. «Ni siquiera el mundo entero sería un lugar ni una morada digna de Dios. El está lleno de sí mismo y se basta a sí mismo. Todas las demás cosas son pobres, solitarias y vacías. El las llena y las contiene, sin ser El mismo contenido por nada, porque El mismo es uno y todo» [9].

Dios es incomprensible para nosotros [10]. Para comprenderlo

[5] *Quaestiones in Exodum* II 68.

[6] *De mutat. nom.* 12; MANGEY, I 580.

[7] φύσις ἁπλῆ. τὸ γενικώτατόν ἐστι ὁ θεός *(De post. Caini* 48,167). *De mut. nom.* 4,27.

[8] *De opif. mundi* 2,8.

[9] *Leges alleg.* I 44; *De opif. mundi* 8; *De migrat. Abr.* 182; *Vita Moysi* II 238.

[10] οὐδὲν τῷ νῷ καταληπτός *(Quod Deus immut.* 13: Wendland, p.70, 1-17); *De post. Caini* 5.

necesitaríamos ser también nosotros dioses. Sabemos que existe, pero ignoramos su naturaleza. No podemos llegar a Dios por el raciocinio ni por ninguna otra actividad intelectiva. Solamente podemos entreverlo de alguna manera en cuanto ser y por medio del éxtasis. «Alma, si buscas a Dios, búscalo fuera de ti». Es también inefable. No hay ningún nombre ni ninguna palabra que lo pueda expresar, porque carece de toda determinación y de toda cualidad (ἄποιος). No entra dentro de ninguna de las categorías lógicas en que clasificamos a los seres. Por esto todos los atributos que le aplicamos carecen de valor positivo. Sabemos de Dios lo que no es, pero no lo que es. Solamente le conviene un nombre, que es el que se dio a sí mismo: «El que es».

2. **El mundo inteligible.**—Los SERES INTERMEDIOS.—Su agudo sentimiento de la trascendencia de Dios, elevado por encima de todo lo material y corpóreo, plantea a Filón el grave problema de salvar la distancia entre Dios y los seres del mundo sensible. Considera imposible todo contacto de Dios con el mundo material, porque una acción directa de la divinidad sobre la materia la degradaría.

Para resolver el problema introduce una serie de seres subalternos (Logos, Potencias, ángeles, demonios), que hacen las veces de intermediarios, servidores, ministros, mensajeros o vicarios de Dios. Por medio de ellos organiza el mundo, lo conserva, lo gobierna y le impone sus leyes y sus castigos (*De sacrif.* 857-858).

La imprecisión de sus expresiones no siempre deja en claro si Filón concibe esos seres como reales y personales o solamente como atributos de Dios. Tampoco determina exactamente su número, que varía en los distintos pasajes. El conjunto de esos seres intermedios viene a corresponder al mundo inteligible de Platón, pero en su concepto mezcla nociones platónicas (Ideas, ejemplarismo) con conceptos estoicos (de ley, razón, etc.).

a) *El Logos.*—Ni la palabra ni el concepto de Logos son originales de Filón, el cual los recibe de Heráclito, de Platón y de los estoicos. Filón yuxtapone nociones judías (Sabiduría), platónicas (Demiurgo) y sobre todo estoicas (Razón, ley universal, Providencia, razón seminal), las cuales mezcla sin poner gran cuidado de armonizarlas entre sí.

«El Primero es el Ser, más antiguo que el Uno, la Mónada y el Principio» [11]. De Dios procede, en primer lugar, el Logos,

[11] *Quaest. in Exodum* II 68.

que es el primer ser subalterno [12]. Es un ser personal, inmaterial, realmente distinto, tanto de Dios como de las demás potencias que se derivan de él. Es «divino», pero no es Dios ni consustancial a Dios, sino inferior y subordinado. Es una imagen de Dios, inteligible, invisible, inmortal. Viene a ser como la sombra de Dios, así como el mundo sensible es la sombra del Logos, cuya imagen ha quedado impresa en todas las cosas.

Es el lugar (τόπος) de las Ideas divinas o el Mundo ideal (ὁ ἐκ τῶν Ἰδεῶν κόσμος), en que se hallan los arquetipos o modelos ejemplares de todas las cosas [13]. Es la «sustancia espermática» (λόγος σπερματικός), o el principio de fecundidad en que están precontenidos todos los seres particulares. Es el que separa y distingue todas las realidades del mundo. Es la ley universal e inmanente de todas las cosas. Es el vínculo interno de unión entre todos los seres del Universo, el que «mantiene todas sus partes, las conserva y las impide disgregarse y disolverse» [14]. El sostén firme y sólido del mundo.

Es un intermediario o un instrumento de Dios (τεχνικός), al que corresponden las funciones: 1.ª, de la creación del mundo (si bien en algunos pasajes más bien aparece como el modelo o la causa ejemplar conforme a la cual la potencia poética crea el mundo sensible); 2.ª, para su conservación, su administración y su gobierno; 3.ª, como intercesor, llevando a Dios las oraciones de los hombres. Ejerce unas funciones análogas a las del Sumo Sacerdote [15], o como el Angel de Jahvé, que se aparecía a los patriarcas en lugar de Dios .(Gen 31,13). Viene a ser como la sombra de Dios, el cual no puede ser contemplado directamente, pero se puede contemplar en su Logos [16].

b) *Las potencias.*—Del Logos, como de una fuente, se derivan dos *Potencias* o *Virtudes* (δορυφορύσαι δυνάμεις). La primera es la *Potencia poética* o creadora (ποιητική), ordenadora de todas las cosas, que equivale al Demiurgo de Platón, y que es también divina, aunque inferior a Dios y al Logos. La segunda es la *Potencia real* (βασιλική) o *Señor* (κύριος), por medio de la cual gobierna el Logos todas las cosas creadas [17].

De estas potencias proceden otras dos, que son: la *Potencia auxiliadora* (ἐξουσία), bienhechora (ἀγαθότης), generosa, la cual proviene de la Potencia poética; y la *Potencia legislativa* (νομο-

[12] πρωτόγονος, πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε ὁ θεός (*Leges alleg.* III 61.175). Cf. ibid., I 19.21.65; II 86; III 82.96.100.169.175.177.208.218.

[13] *De opif. mundi* 4,17; *Leges alleg.* III 104.

[14] *De fuga* I 109-118.

[15] *Quis rerum divin. heres* 205.206.

[16] *De somniis* I 117.

[17] *De Abrahamo* 367.

θητική), que procede de la Potencia real y tiene por misión castigar las transgresiones de la ley.

c) Debajo de estas potencias sigue aún otra serie de *Potencias cooperadoras*, en número indefinido, que son los *ángeles*, los *querubines* y los *demonios*, los cuales son servidores, mensajeros de Dios y ministros de su providencia. Cooperan a la creación del hombre, en el cual está mezclado el bien y el mal, y les corresponde el castigo del mal para hacer retornar a los hombres al bien.

Todo este conjunto de seres inmateriales está contenido en el *Arca*, que es el símbolo del mundo inteligible [18].

3. **El mundo sensible.**—En cuanto al origen del mundo material, Filón fluctúa entre la creación *ex nihilo*, según las enseñanzas del judaísmo, y su existencia desde toda la eternidad (aristotelismo). Pero se inclina más bien a lo primero. El mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. El tiempo y el mundo comienzan a ser a la vez [19]. Filón acentúa la contraposición del mundo respecto de Dios.

Dios, o la Potencia creadora, creó primeramente el mundo inteligible, en el cual dominan las leyes y las relaciones numéricas (platonismo, pitagorismo). Después, en la obra de los seis días, creó los elementos, los vivientes y el hombre. La materia es el no-ser, el vacío. Es pasiva, informe, oscura, incualificada, inanimada. Es la muerte y el mal. Se compone de los cuatro elementos. Además, existe el éter, que es la materia de que fueron formados los astros, seres vivientes e inteligentes, que influyen sobre la tierra y los hombres. En los seres vivientes señala Filón los cuatro grados de los estoicos: disposición (ἕξις), naturaleza (φύσις), alma (ψυχή), racionalidad (λογισμόν).

La *Antropología* de Filón está inspirada en el platonismo y en el estoicismo. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo procede de la materia, es como la tumba del alma, y nos impide ver las cosas divinas. El cuerpo es malo, y malo es todo placer que provenga de él (μοχθήρα). En el alma hay dos partes, una corpórea, que proviene de la tierra y que está mezclada con la sangre, y otra que proviene del Logos, que es un soplo divino (πνεῦμα), una emanación (ἀπόσπασμα)

[18] *Quaest. in Exodum* II 68; *Leges alleg.* I 95.96.

[19] «Sacó todas las cosas de la nada» *(Leg. alleg.* III 62); «Del no ser condujo al ser la obra más perfecta, el mundo» *(De vita Moysi* 693); «Dio forma a la materia de todas las cosas, que era informe; siendo indeterminada, la determinó; privada de cualidades, la cualificó; y terminada la obra, imprimió sobre todo el mundo su sello, o sea su imagen y su idea, su propio logos» *(Q. a D. m. Somn.* II 1114). Cf. *Leges alleg.* I 1-6.

de la divinidad, en la cual se halla la inteligencia (νοῦς) y la voluntad libre. Es una especie de semilla divina. Esta parte superior se separa del cuerpo después de la muerte y retorna a su estado primitivo.

Hay unas almas de naturaleza más «divina», que son los ángeles, los demonios y los héroes, las cuales habitan en la parte superior del éter [20]. Otras están destinadas a ser encerradas en cuerpos mortales. Entre éstas, las que pertenecen a los hombres «carnales», después de la muerte, «vencidas» por el deseo del cuerpo mortal, retornan a él. Otras, habiendo reconocido su gran vanidad, llaman al cuerpo cárcel y tumba y huyen de él como de una prisión y sepulcro» [21]. En el alma distingue, como los estoicos, ocho potencias: entendimiento, cinco sentidos, la palabra y la potencia generativa [22].

4. **La salvación.**—El cuerpo carnal es un impedimento para el alma, la cual se encuentra en él como prisionera, sin poder ejercer su vida y actividad propias. El cuerpo inclina al hombre a los bienes terrenos, al placer sensible, del cual proceden la tentación y el pecado, que liga al hombre al cuerpo y le inclina al mal separándole de Dios. El cuerpo es un estorbo para creer en Dios, para conocerle y retornar a El.

Para libertar el alma es preciso despreciar el cuerpo y someterlo a un ascetismo riguroso, a fin de purificar el alma de todo contacto con las cosas de la tierra [23]. Este desprendimiento se realiza mediante la *virtud*, que tiene en Filón un sentido de lucha y austeridad, a la manera de los estoicos. Todos los bienes son gracias de Dios, pero esto no excluye la cooperación del esfuerzo personal del hombre.

La purificación tiene cuatro grados: 1.º Es preciso libertarse de las impresiones falaces y relativas de los sentidos. 2.º Después, de las pasiones y de todo apego a los placeres sensibles, con lo cual se llega al estado de insensibilidad (ἀπαθεία). 3.º Luego hay que elevarse por encima del raciocinio discursivo, que es insuficiente para llegar al conocimiento de Dios. Toda ciencia es vanidad, como se ve por las disputas y contradicciones de los filósofos. Lo mejor es suspender el juicio [24]. A Dios se llega mediante la fe mística, el don de profecía y la intuición en el éxtasis pasivo (θεωρία). El hombre no puede conocer a Dios por sus propias fuerzas, pero Dios le ayuda gratuitamente

[20] *De plant. Noe* 216.
[21] *De div. m. somn.* 585.
[22] *De migr. Abrah.* V 390.
[23] *Quis rerum div. heres* 14 (Wendland, p.16 c.12); *Leges alleg.* 74.
[24] *De vita contempl* .2 (Cohen, p.49 1.5ss); *De ebrietate* 268.

mediante el don de profecía. En el éxtasis el alma es arrebatada de «furor divino», llegando el hombre a un estado semejante a la embriaguez, con pérdida de la conciencia personal. En esto consiste la suprema felicidad que puede lograrse en esta vida [25].

Para conocer al Uno hay que elevarse «por encima de la Díada próxima a la Mónada» [26]. «Dios, pues, en medio de las dos Potencias que le asisten, presenta al espíritu que le contempla unas veces un solo objeto, otras veces tres. Uno solo cuando el espíritu purificado, habiendo pasado por encima no sólo de la multiplicidad de los números, sino también de la Díada cercana a la Mónada, se lanza hacia la Idea pura, simple y perfecta en sí misma. Tres, cuando no habiendo sido iniciado en los grandes misterios celebra todavía los pequeños misterios, y, no pudiendo aprehender el ser por sí mismo y sin auxilio extraño, lo percibe en sus obras como creador o como gobernador» [27].

5. **Importancia de Filón.**—Filón, en su propósito de conciliar el platonismo y el estoicismo con su fe judía, hace sufrir a aquéllos una profunda transformación. El resultado es un esquema nuevo para la concepción del Universo. En Platón el Dios-Demiurgo era inferior a las Ideas subsistentes, las cuales ocupaban el plano supremo en el ser y como objetos del saber (Dialéctica). En los estoicos Dios era inmanente al mundo, identificándose con el Fuego o el Logos. Dios quedaba dentro del campo de la Física. Filón invierte el esquema, colocando en la cumbre de los seres a Dios, fuera del Universo y por encima de las Ideas. Debajo de Dios coloca el mundo inteligible, constituido por el Logos, las Potencias y las almas de los ángeles, demonios y héroes. Y, finalmente, en el plano inferior del ser coloca el mundo sensible con el hombre y todas las demás realidades. De esta manera, al combinarse el fondo religioso del judaísmo con la Filosofía platónica y estoica, suministra el esquema que adoptarán, con escasas variantes, todas las ramas del neoplatonismo, y que se prolongará en la Filosofía árabe, extendiendo su influjo hasta la escolástica cristiana. El contenido de los tres planos variará en cada corriente conforme al predominio de la fe religiosa y de la Filosofía adoptada (platonismo, estoicismo, aristotelismo). Pero el esquema filoniano predominará durante largos siglos. Filón trató de armonizar dentro de su esquema la Filosofía griega y la revelación de la Biblia. Los neoplatónicos intentarán hacer lo

[25] *De ebriet.* 261.
[26] *De Abrah.* 24 (Cohen, p.28).
[27] *De Abrah.* 119.122.

mismo con la mitología pagana. Los árabes se servirán del mismo cuadro general para conciliar la Filosofía griega y el Islam. Y un propósito idéntico inspirará al Seudo-Dionisio y a Máximo Confesor, los cuales sistematizarán el cristianismo sirviéndose de los cuadros procedentes de Filón y los neoplatónicos.

BIBLIOGRAFIA

A) *Estudios generales*

BIET, F. J., *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie* (París 1854).
BOUSSET, W., *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Göttingen 1915).
CERFAUX, L., *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon:* Le Muséon 37 (1924).
DAEHNE, A. F., *Geschichtliche Darstellung des jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie* (Halle 1834).
FROMENTIN, *Essai sur la Sapience. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne* (Nimes 1898).
NEUMARCK, D., *Geschichte des jüdische Philosophie* (Berlín 1910).
SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitälter Jesu Christi* (Leipzig 1901-⁴1911).

B) *Fragmentos*

STEARNS, W. N., *Fragments of greco-jewish Writers* (Chicago 1908).
WENDLAND, P., *Aristeae Epistula ad Philocratem* (Leipzig 1900).
ELTER, A., *De gnomol. Gr. hist. atque orig.* (Bonn 1894). Aristóbulo.
BERGK, TH., *Poetae lyrici graeci*. Seudo-Focílides.
Fragmentos de *Aristóbulo* en CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* I 410ss; VI 755ss; EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* VII 323; VIII 376; XIII 12,663.

Filón

A) *Ediciones*

Ed. L. COHN-P. WENDLAND, *Philonis alexandrini opera quae supersunt* (Berlín 1896-1930), 7 vols. Indices por J. LEISEGANG, t.7 (1930).
BRÉHIER, E., *Commentaire allégorique des Saintes Lois.* Texto y traducción (París 1909).
CONYBEARE, F. C., *De vita contemplativa* (Oxford 1895).
HEINEMANN, J., *Philonis Werke.* Trad. alemana (Breslau 1921-1924).
Nueva edición con texto griego y versión francesa: comprenderá 35 vols. (Éditions du Cerf, París. T.1-2: *De agricultura,* por J. PONILLOUX (1961).

B) *Estudios*

ADLER, M., *Studien zur Philon von Alexandrie* (Breslau 1929).
BRÉHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París 1908, ²1925).
CARACCIO, M., *Filone d'Alessandria e le sue opere* (Padova 1911).
DELAUNAY, F., *Philon d'Alexandrie. Écrits historiques, influences, luttes et persécutions des Juifs dans le monde romain* (París 1867).
DANIÉLOU, J., *Philon d'Alexandrie* (París 1958).
GOODHART, H. L.-GOODENOUGH, E., *The Politics of Philo judaeus* (New Haven 1938).
GOODENOUGH, E., *An Introduction to Philo Judaeus* (Yale, U. P., 1940).
GROSS, J., *Philo von Alexandrie* (Tübingen 1930).
GUTHRIE, K. S., *The Message of Philo Judaeus of Alexandrie* (Londres 1929).
GUYOT, H., *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin* (París 1906).

GUYOT, H., *Les reminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (París 1906).
HEINEMANN, F., *Philons griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932).
— *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen* (Breslau 1926).
HERRIOT, E., *La philosophie de Philon le juif* (París 1898, 1907).
KREBS, E., *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes* (Freiburg, Herder, 1910).
KUHLMANN, G., *Theologia naturalis bei Philo und bei Paulus* (Gütersloh 1930).
LAGRANGE, M. J., O.P., *Vers le Logos de Saint Jean:* Revue Biblique (1923) 321-371.
— *L'Evangile de St. Jean.* Introduction (París 1925).
— *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (París 1931).
LEBRETON, P., *Les origines du dogme de la Trinité* (París [2]1927).
LEISEGANG, H., *Philons Schrift über die Ewigkeit der Welt:* Philologus (1937).
LEVI, A., *Il problema dell'errore in Filone:* Riv. crit. di Storia della Filosofia (1950) 4.
MARTIN, J., *Philon* (París, Alcan, 1907).
PELLI, *Sopra Filone alessandrino* (Palermo 1906).
SCHMIDT, H., *Die antropologie des Philon aus Alexandrie* (Würzburg 1933).
STEIN, E., *Die allegorische Exegese des Philon aus Alexandrie* (Giessen 1929).
STHAELE, K., *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandrie* (Leipzig 1931).
TREITEL, L., *Die Religion und Kulturgeschichte Stellung Philos:* Theol. Stud. und Kritiken (1904) 3.
TROTTI, *Filone alessandrino* (Roma 1932).
VINCENT, A., *La religion des Juifs araméens d'Éléphantine* (París 1937).
VOLKER, V., *Fortschrift und Vollendung bei Philon von Alexandrie* (Leipzig 1937).
WENDLAND, P., *Philos Schrift über die Vorsehung* (Leipzig 1892).
WINDISCH, K., *Die Frommigkeit Philos* (Berlín 1909).
WOLFSON, H. A., *Foundations of religious Philosophy in judaism christianity and Islam* (Cambridge 1947).

CAPITULO XL

Neopitagorismo

El pitagorismo desaparece como escuela en la segunda mitad del siglo IV. Si subsistió algún representante fue de tan escaso relieve, que ni siquiera conocemos su nombre. Pero a fines del siglo II vuelve a reaparecer en forma de un movimiento que, sin constituir propiamente escuela, agrupa a unos cuantos escritores bajo el prestigio del nombre de Pitágoras. No se trata de una restauración que pudiéramos llamar ortodoxa de las doctrinas pitagóricas. En Pitágoras exageran los rasgos legendarios, considerándolo como un ser semidivino, y haciendo resaltar su ascetismo y su religiosidad. Junto con algunos elementos procedentes del pitagorismo tradicional (ascetismo, simbolismo de los números, transmigración de las almas, etcétera) mezclan otros muchos de procedencia platónica, aristotélica y estoica, e incluso dan acogida a numerosas influencias de las religiones orientales.

Según Cicerón *(Tim.* I), este movimiento fue iniciado en Roma por el pretor Publio Nigidio Figulo (h.58-45), que escribió un libro *Sobre los dioses (De Diis).* También parece que entraban elementos pitagóricos en el eclecticismo de la escuela de los Sextios.

El centro principal del neopitagorismo es Alejandría, donde, a partir del siglo I de nuestra Era, aparece una copiosa literatura seudoepigráfica, con más de noventa escritos en dialecto dórico, atribuidos a los pitagóricos antiguos: Pitágoras, Timeo de Locres, Filolao, Arquitas de Tarento, Lysis, Onato de Crotona, Critón de Egea, Metopo de Síbaris, Eurífano de Metaponto, Hipódamo de Thurios, Hiparco, Teages y hasta a Theano, mujer o discípula de Pitágoras. También es apócrifo el libro *Sobre la naturaleza del todo* (περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως), atribuido a Ocelo de Lucania, así como las *Cartas* y los *Versos de oro*, adjudicados a Pitágoras, que merecieron ser comentados por Jámblico y Hierocles de Alejandría. Es posible que en algunos casos se hayan utilizado fuentes antiguas. Pero en su mayoría el contenido no responde al pitagorismo primitivo, sino que entran mezclados otros muchos elementos pertenecientes a escuelas muy posteriores, especialmente platónicos, aristotélicos y estoicos.

Apolonio (h.3/40-97 p. J.C.).—Natural de Tiana (Capadocia). Es un extraño personaje que aparece en tiempos de Claudio. Se educó en Tarso. Adoptó el pitagorismo y realizó largos viajes por Antioquía, Babilonia, India, Grecia, Roma, de donde fue expulsado por el edicto de Nerón; España, Africa, Etiopía, retornando finalmente a Roma, donde murió en tiempo de Nerva.

Se le atribuyen varias obras: una *Vida de Pitágoras, Iniciaciones, Sobre la profecía astrológica, Sobre los sacrificios* (περὶ θυσιῶν), de la que se conserva un fragmento en Eusebio *(Praep. Evang.* IV 13). En ella distinguía un dios supremo—Helios o Asclepios—y otros muchos dioses subalternos. Los sacrificios deben ofrecerse a éstos, mientras que el dios supremo solamente debe ser adorado con el pensamiento, de una manera puramente espiritual. También se le atribuyen *Oráculos*, un *Himno a Mnemosine, Cartas*, un *Testamento* y un conjunto de recetas *(telesmata).*

Apolonio debió de estar dotado de un gran poder personal de seducción, captación y clarividencia. Fue muy riguroso en su vida y se preocupó por purificar la religión y el culto a los dioses. En su vida, que escribió Filóstrato de Lemnos (170-249), a petición de Julia Domna, mujer de Septimio Severo, es muy

difícil discernir lo real de lo fantástico. Filóstrato lo pinta como un taumaturgo, dotado de poderes extraordinarios sobre la naturaleza. En India curó a un paralítico. En Grecia descendió al antro de Trofonio. En Roma resucitó a una joven. Entendía todas las lenguas, incluso el lenguaje de los animales. Logra la inmortalidad por su pureza de vida, y es convertido en dios por su sabiduría. Después de su muerte ascendió al cielo y se apareció a un joven para demostrarle que el alma es inmortal.

Es muy probable que Filóstrato conociera los Evangelios y la vida de Jesucristo. Pero no está claro que haya querido oponer al cristianismo una especie de Cristo pagano, sino simplemente proponer un ejemplo de una forma más pura de religión, contestando a un escrito de un tal Moirágenes (τὰ ἐς τὸν Τυανέα 'Απώλλονιον), en que describía a Apolonio haciendo resaltar su aspecto mágico, teúrgico y supersticioso. Filóstrato lo presenta como ejemplar de un «hombre divino». Su obra, prescindiendo de sus exageraciones, es un documento precioso para apreciar lo que era el concepto del «filósofo» a principios de la Era cristiana. La contraposición sectaria de Apolonio a Cristo la harán más bien Hierocles Sosiano de Bitinia y Porfirio en sus obras contra los cristianos.

Moderato de Gades (s.i p. J.C.).—Natural de Cádiz. No se conservan datos de su vida. Escribió una *Vida de Pitágoras* y unas *Lecciones pitagóricas* (πυθαγορικαὶ σχολαί), de las que quedan algunos fragmentos [1]. Siguió el pitagorismo, amalgamado con elementos platónicos. Atribuía a los números simbolismos místicos. El uno es la igualdad, la armonía y la existencia de las cosas. El dos, la distinción, la diversidad, la multiplicidad y el cambio. Lo más notable es su concepto de las tres unidades supremas, donde aparece un esbozo de lo que serán las tres hipóstasis de Plotino. La primera Unidad es trascendente al ser, y está más allá de toda esencia. La segunda es la Inteligencia, en la cual se contiene el mundo de las Ideas. La tercera es el Alma, que participa de la Unidad y de la Inteligencia. Fuera de estas tres unidades existe la *Díada*, que es la materia caótica ordenada por Dios a imitación del mundo de las Ideas.

Nicómaco de Gerasa (h.150 p. J.C.).—Sirio, originario de Arabia. Se conservan su *Introducción aritmética* ('Αριθμητικὴ εἰσαγωγή), comentada por Jámblico y Filopón y traducida al latín por Boecio; *Elementos de armonía* (('Εγχιριδιὸν ἁρμονικῆς)

[1] Mullach, *Frag. phil. graec.* II; Bonilla San Martín, A., *Historia de la Filosofía española* t.i apéndice.

y algunos extractos de su *Teología aritmética* (᾽Αριθμητικὰ θεολογούμενα). Ponía la Mónada como ser supremo, por encima de todos los seres. Las Ideas son números y arquetipos de todas las cosas que existen desde la eternidad en la inteligencia divina. Exageró el empleo de la dialéctica. Focio dice de él que al mismo tiempo que diviniza la Mónada le hace una fuerte violencia [2].

NUMENIO DE APAMEA (fl. h.160-180).—Originario de Siria y apellidado «el romano». Reacciona contra el escepticismo, tratando de hacer una filosofía positiva. Su actitud es ecléctica y marca claramente la transición hacia el neoplatonismo: «Conviene combinar a Pitágoras y a Platón, añadiendo los misterios y las creencias populares, sobre todo las doctrinas de los brahmanes, de los judíos, de los magos y de los egipcios». Califica a Platón de Moisés ático (Μωυσῆς ἀττικίζων), y estimaba mucho a Filón. Quedan fragmentos de sus obras: *De las doctrinas secretas en Platón, De las discordancias entre los académicos y Platón, Del bien, Del lugar, De la incorruptibilidad del alma, De los números, Upupa.* Eusebio, en su *Praeparatio Evangelica,* recoge bastantes fragmentos de su libro *Sobre el bien.*

En Numenio se esboza claramente la trinidad neoplatónica, compuesta por tres divinidades escalonadas en orden descendente. En la cumbre está el primer Dios (ὁ θεὸς ὁ μὲν ὁ πρῶτος), que es el ser en sí, incorpóreo, eterno, indivisible, inmensurable, fuera del tiempo y del espacio, Bien sumo (αὐτὸ ἀγαθὸν), Inteligencia suprema, Pensamiento puro, siempre replegado sobre sí mismo (ἑαυτῷ συγγινόμενος), infinitamente feliz en su tranquila inactividad [3]. Es fácil ver la identificación del *Bien en sí* de Platón con el *Pensamiento puro* de Aristóteles. El segundo Dios es el Demiurgo platónico, en el cual reside el mundo inteligible de las Ideas. Es creado por el primer Dios, el cual no pierde nada de su sustancia al producirlo, lo mismo que una tea comunica su llama sin extinguirse. Es móvil, y a su vez crea el mundo de las Ideas y el mundo sensible, mirando como modelo al Dios-Bien [4]. El tercer Dios es el mundo creado, en el cual se refleja la belleza de su creador. Fuera de estas tres divinidades está la *Díada* infinita, que es la materia, el no-ser, pero que está siempre dispuesta a recibir en sí la acción divina.

Numenio define el alma a la manera pitagórica: «una esencia matemática compuesta de mónada y díada». Está compuesta

[2] μόνας... θεολογεῖται τε ἄρα καὶ βάλλεται ὕβρει.
[3] EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI 10,1-13.
[4] EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI 18,1-10.14-24.

de unidad y multiplicidad. Es producida por el Demiurgo, pero en ella permanece siempre algo del reflejo del Bien supremo a cuya imagen fue creada. Distinguía en el hombre dos almas: una racional, que es la creada por el Demiurgo, y otra irracional, en la cual predomina la multiplicidad procedente de la materia. Lo mismo que Platón consideraba un mal la unión del alma con el cuerpo.

Es fácil ver ya esbozados en Numenio los temas que después serán ampliamente desarrollados por los neoplatónicos. Especialmente aparece el método plotiniano de ascenso hacia la unidad. «Pero si alguno, sumergido en los objetos materiales, se imagina que el Bien vuela hacia él y cree haberlo encontrado viviendo entre los placeres, se engaña por completo. Porque no con medios frívolos, sino con un método divino se puede llegar hasta él. Lo mejor para conseguirlo es trascender los objetos sensibles y estudiar con ahínco las ciencias matemáticas, reflexionando sobre las propiedades de los números y meditar especialmente sobre este problema: «¿qué es la unidad?» [5]

Quedan escasos datos de otros neopitagóricos, como CRONIO, contemporáneo y amigo de Numenio, a quien otros clasifican entre los platónicos medios. Se le atribuyen varias obras: *Recuerdos* (ὑπομνήματα), *Sobre la transmigración de las almas* (περὶ παλινγενεσίας) y un comentario a la *República*. Comentó los poetas, especialmente a Homero, utilizando el procedimiento alegórico (el antro de las ninfas).—SEXTO DE QUERONEA escribió un *Florilegio* de sentencias, de contenido pitagórico.—Es difícil identificar la personalidad de un tal SEGUNDO, ateniense, que vivió en tiempo de Adriano, y al cual también se atribuyen *Sentencias*.

El hermetismo.—Al siglo II-III de nuestra Era pertenece un conjunto de pequeños tratados en forma de diálogo, atribuidos a *Hermes Trismegisto*, identificándolo con el dios egipcio Toth (Theuth, en Platón, *Fedro* 274ss). Se conservan dieciocho, aunque debió de haber algunos más. Fueron traducidos por Marsilio Ficino [6], bajo el título común de *Pimander* o *Poimandres*, que es el del primer tratado. Consisten en un sincretismo de elementos platónicos, estoicos, pitagóricos y orientales, a la manera del neopitagorismo. Su tema principal es la salvación,

[5] EUSEBIO, *Praep. Evang.* XI 22.

[6] *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei cui titulus Pimander* (Lyon 1549) p.367 (1.ª ed. 1471).

que se logra por medio del conocimiento de Dios (γνῶσις), concebido de manera panteístico-naturalista [7].

Una doctrina muy semejante contiene el *Asclepius* (Λόγος τέλειος), falsamente atribuido a Apolonio, y del que solamente queda una traducción latina. Es, sin duda, obra de algún neoplatónico del siglo III hostil al cristianismo, al que contrapone una religión de tipo intelectualista.

De la misma época (h.200) y de una inspiración parecida son los *Oráculos caldeos*, poema místico en que se propone la salvación por medio del conocimiento de Dios.

Toda esta literatura, así como los *Himnos órficos*, es testimonio de un movimiento religioso de carácter esotérico y antirritualista, que es uno de los elementos en que germinan el gnosticismo y el neoplatonismo.

BIBLIOGRAFIA

BECKMANN, F., *De Pythagoreorum reliquiis* (Berlín 1844).

CARCOPINO, J., *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Sobre el pitagorismo en Roma (París, Artisan du livre, 1926).

DELATTIE, A., *Études sur la littérature pythagoricienne* (París 1915).

FESTUGIÈRE, A. J., *Les mémoires pythagoriciennes citées par Alexandre Polyhistor*: Revue des Études grecs (1945) 1-65.

GÄRTNER, T., *Neopythagoreorum de vita beata et virtute doctrina eiusque partes* (Leipzig 1877).

LÉVY, I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore* (París 1926).

Apolonio de Tiana

FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio*. Edición crítica (Leipzig, Kayser, 1870), 2 vols. En la Biblioteca griega de Didot, t.53.

AUBÉ, R., *La polémique païenne à la fin du II siècle* (París 1878).

BAUR, CH., *Apolonius von Tiana und Christus* (Tübingen 1832).

BELIARD, O., *Un saint païen, Apolonius de Tiana*: Les Annales 53 (1936).

CLAIRÉE, M. DE (seudónimo de J. Dupin), *Histoire d'Apollonius de Tiana* (París 1705).

HOFFNER, TH., *Die Bracmanen Indiens und die Gymnosophysten Aegyptens in der Apolloniusbiographie des Philostratos*: Archiv. Orient. 6 (1933-1934).

LAGRANGE, M. J., O.P., *Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile*: Revue Biblique (1936-1937).

MEAD, G. R. S., *Apollonius of Tiana* (Londres 1901). Teósofo.

MEUNIER, M., *Apollonius de Tiana ou le séjour d'un dieu parmi les hommes* (París 1936).

PETTERSCH, C. H., *Apollonius von Tiana der Heidenapostel* (Reichenberg 1879)

RÉVILLE, J., *Le Christ païen au III siècle*: Revue de deux Mondes (1865). — *La religion à Rome sous les Sévères* (París 1886).

[7] FESTUGIÈRE, A.-J., *L'Hermétisme* (Lund 1948); BRAUN, F. M., *Hermétisme et Johannisme*: Revue Thomiste 55 (1955) 1.º,22-42.

Moderato de Gades

Fragmentos en MULLACH, III.—En BONILLA SAN MARTÍN, A., *Historia de la Filosofía española* t.1 apéndice.

Nicómaco de Gerasa

Introducción aritmética, ed. HOCHE (Leipzig, Teubner, 1866).
Enchiridion harmonikés, ed. MEIBORN (Antiquae musicae auctores septem) (Amsterdam 1652). C. VON JAN, *Musici scriptores graeci* (1895).

Numenio de Apamea

Fragmentos en MULLACH, III p.153-174.
BIGG, CH., *The christian platonist* (Oxford 1913).
GUTHRIE, K. G., *Numenius, the father of Neoplatonism* (Columbia, U. S. A., 1914; Londres ²1917).
LEEMANS, A. E., *Numenius d'Apamée* (Bruselas 1934).
MARTANO, C., *Numenio d'Apamea, un precursore del Neoplatonismo* (Roma 1941).
PUECH, H. G., *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au II siècle:* Mélanges Bidez (Bruselas II 1934) p.746-778.
THEDINGA, J. F. VON, *Plotin oder Numenios?:* Hermes 52 (1917); 54 (1919); 57 (1922). (Le atribuye, sin fundamento, algunos capítulos de las *Enéadas.)*
VON, J. M. VAN DER, *Numenius von Apamea:* R. N. S. 40 (1937).

Albino

Fragmentos en MULLACH, III p.20-27.
Edición crítica del Prólogo, FREUDENTHAL: Hellenistischen Studien III (Berlín 1879); HERMANN, en el vol.6 de las obras de Platón (Leipzig, Teubner, 1864).
SINKO, TH., *De Apuleii et Albini doctrinae platonicae adumbratione* (Cracovia 1905).
LOENEN, G. H., *Albinus Metaphysics* (Memnosyne, IV 9 [1956] 296-319; IV 10 [1957] 35-56).

Apuleyo

Ediciones R. HELM y P. THOMAS (Leipzig, Teubner, 1908-1912).

Hermetismo

Con la denominación de «Hermes Trismegisto» está relacionado un conjunto de escritos de muy diversas fechas que podemos distribuir de la siguiente manera:

1.° *Corpus Hermeticum.*—Ediciones: PARTHEY, G., *Hermetis Trismegisti Poemander* (Berlín 1854). Texto griego y versión latina.
MÉNARD, L., *Hermès Trismegiste* (París, Didier, ²1867). Trad. francesa.
REITZENSTEIN, R., *Poimandres* (Leipzig 1904). Edición crítica y estudio histórico.
SCOTT, W., *Hermetica* (Oxford 1924-1936), 4 vols. Texto y versión inglesa.

NOCK, A. D.-FESTUGIÈRE, A. J., O.P., *Corpus hermeticum*, 4 vols. (París, Belles Lettres, 1954). Texto crítico y versión francesa.
KROLL, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Münster i. Westf. 1914).
FESTUGIÈRE, A. J., O.P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (París, Gabalda, 1952-1954), 4 vols.

2.º El *Asclepius*, atribuido a Apolonio. Ediciones: GOLDBACHER, A., *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia* (Viena 1886). Obras de Apuleyo, ed. THOMAS, vol.3 (Leipzig, Teubner, 1921).

3.º En el siglo XII circula un apócrifo titulado *Liber de propositionibus sive de regulis theologiae*, y también *Liber XXIV philosophorum*, ed. BAEUMKER, CL., *Studien und charakteristiken zur Gesch. der Phil. insbesondere des Mittelalters* (Münster i. Westf. 1928).

4.º A Hermes Trismegisto se atribuyen en la Edad Media numerosos escritos de magia, astrología y alquimia. Cf. THORNDIKE, L., *A History of Magic and Experimental Science* (New York, MacMillan, 1923) t.2 c.45.

CAPITULO XLI

Platonismo medio

El platonismo medio es un movimiento que, en sus dos siglos de duración, agrupa varias figuras de notable relieve. Se desarrolla entre la «quinta Academia», representada por el ecléctico Antíoco de Ascalón, y el neoplatonismo. Ofrece características muy semejantes al neopitagorismo, dando también amplia acogida a elementos procedentes de otras escuelas, con exclusión de la epicúrea, la cual se mantiene aislada de todo contacto exterior. Con Atico, Calvisio Tauro, Harpocración, Nicóstrato y Celso se realiza una reacción contra el eclecticismo, tratando de volver al platonismo ortodoxo sin contaminaciones. Pero ni siquiera éstos están libres de influjos extraños, especialmente estoicos.

Quedan algunos fragmentos de la amplia obra *Sobre la filosofía de Platón* en once libros que compuso DERCÍLIDES (s.I a. J. C.).—EUDORO DE ALEJANDRÍA (s.I a. J. C.) escribió una *Introducción a la Filosofía* y comentó el *Timeo*, la *Metafísica* y las *Categorías*, dando comienzo a una controversia que durará varios siglos. En Moral se inclinó al estoicismo, aunque hace resaltar como fin de la vida humana la fórmula platónica de la asimilación a Dios en cuanto es posible al hombre (ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν).—TRASILO DE MENDES (s.I) fue un platónico pitagorizante, astrónomo de la corte de Tiberio. Preparó ediciones de Demócrito y Platón y distribuyó los *Diálogos* en tetralogías [1].

[1] MÜLLER, *Fragm. Hist. Graec.* III.

Al siglo I de nuestra Era pertenece ONASANDRO, que se distinguió como técnico militar.—TEÓN DE ESMIRNA (s.I), matemático y astrónomo, de tendencia pitagorizante. Escribió una obra *Sobre lo que es útil aprender de las ciencias matemáticas para el conocimiento de Platón*, un tratado de astronomía, que se conserva, y comentarios al *República* y quizá al *Timeo*, que se han perdido. Procede de Posidonio e insiste en el carácter purificatorio de la ciencia, señalando cinco grados: 1.º, purificación matemática; 2.º, nociones de lógica, física y política; 3.º, ascensión al mundo inteligible de las Ideas; 4.º, adquisición de la capacidad de enseñar; 5.º, asimilación a Dios. Es un proceso inspirado en el *República* de Platón (527d) considerando las ciencias inferiores como preparación para llegar a la Dialéctica.

GAYO (s.II) acentúa la tendencia ecléctica, tratando de combinar el platonismo con el aristotelismo. Compuso un *Compendio de los dogmas platónicos* (Ὑποτυπώσεις πλατονικῶν δογμάτων), resumido por Albino, y comentó varios diálogos de Platón. Sólo quedan referencias a través de Albino, Apolonio y del comentarista anónimo del *Teeteto* (papiro 9782). Ponía como ideal moral la santidad, que consistía en la justicia, en la cual estaban contenidas todas las virtudes. En la justicia se realiza la armonía entre el amor de Dios, el de sí mismo y el de los demás.

ALBINO (h.151).—Discípulo de Gayo y maestro del emperador Galieno. Vivió en Esmirna. Se conservan dos escritos: un *Prólogo* a los *Diálogos* de Platón, que versa sobre su orden y su forma literaria, y un *Didascalikón*, o epítome de la doctrina platónica, con carácter de introducción general, que figura bajo el nombre de Alcinoo, traducido al latín por Marsilio Ficino.

Albino es un ejemplo típico de eclecticismo. Combina elementos platónicos, aristotélicos, teofrásticos y estoicos. Considera las ciencias inferiores como una preparación purificatoria para la suprema, que es la Dialéctica, pero entendida en sentido de Teología o ciencia de lo divino. Distingue también tres dioses: un primer Dios (πρῶτος θεός), supraceleste (ὑπερουράνιος), que ni se mueve a sí mismo ni mueve las cosas. Debajo de él está otro segundo Dios, infraceleste (ἐπουράνιος), que es la Inteligencia (Νοῦς), en la cual están contenidas las Ideas ejemplares de todas las cosas, y que es el creador del mundo. El tercer Dios es el alma del mundo (ψυχή). Admite además una larga serie de dioses astrales (οἱ γεννητοὶ θεοί). Señala como finalidad de la Filosofía la separación del alma

respecto del cuerpo (λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος). Y como fin de la vida la asimilación a Dios (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν).

Una tendencia semejante representa APULEYO, natural de Madaura, en Numidia (h.125-130 p. J. C.). Estudió en Cartago gramática y retórica, y después en Atenas las filosofías de Platón y de Aristóteles. Estuvo algún tiempo en Roma. Se inició en los misterios y parece que cultivó la magia. Se casó con una rica viuda llamada Pudentila, y tuvo que sostener un proceso con sus parientes, que le acusaban de haber empleado artes mágicas para seducirla (h.155-158). Siendo todavía muy joven regresó a Africa, estableciéndose probablemente en Cartago, donde murió. Posteriormente fue idealizada su figura y considerado como un taumaturgo, de manera semejante a Apolonio de Tiana [2].

Pertenece a la orientación ecléctica de Gayo. Es brillante, pero poco profundo. Es de destacar su concepto de intermediarios entre la divinidad y el mundo, que después desarrollará el neoplatonismo. El filósofo es también un intermediario entre los hombres y la divinidad.

De tendencia platónica son sus dos obras: *De Platone et eius dogmate*, que trata de Física y Etica, y *De Deo Socratis*, donde expone su teoría demonológica. Su tratado *De Mundo* refleja más bien influjo aristotélico. Las *Metamorfosis*, o el *Asno de oro*, es una especie de novela donde se describe la ascensión del alma, que se va liberando de las pasiones inferiores hasta llegar a la luz de la revelación divina. Quedan también una *Apología (Pro se de Magia)* y una *Antología (Florida)* de sus discursos. Es dudoso un tratado *Peri Hermeneias*, y apócrifo el diálogo *Asclepius (Hermeti Trismegisti de natura deorum ad Asclepium)*.

MÁXIMO DE TIRO (h.153-180).—Es un ejemplar de filósofo moralista. Viajó mucho pronunciando discursos *(dialexeis)*, de los que se conservan 41, recogidos quizá por algún discípulo. Su fondo es platónico, pero combinado con elementos estoicos y cínicos. Prescinde de cuestiones lógicas y cosmológicas, ocupándose tan sólo de religión y de moral. Hay un Dios, trascendente e inaccesible, que gobierna directamente el mundo superior de los astros. Para regir el mundo terrestre se sirve de divinidades inferiores subalternas, de daimones incorpóreos e inmortales, que tienen por misión aconsejar a los hombres, curar enfermedades, hacer hallar objetos perdidos, etc. [3] La

[2] LACTANCIO, *Div. Inst.* III 21; V 2; SAN AGUSTÍN, *Ep.* 136 y 138.

[3] *Discursos* VIII y IX. Edición crítica, H. HOBEIN (Leipzig 1919).

materia es el principio del mal. En Moral se inclina a la metriopatía aristotélica, en contra de la apatía estoica. No conviene extirpar las pasiones, sino moderarlas [4].

Representantes de la tendencia ecléctica son otros varios personajes de escasa importancia, como SEVERO (s.II), JERACE (s.II), de cuyo libro *Sobre la justicia* quedan algunos fragmentos; NIGRINO (s.II), JUNCO (s.II) y FAVORINO DE ARLÉS (s.II) [5].

En el siglo II florece otro grupo de platónicos que reaccionan contra el eclecticismo de Gayo. Son CALVISIO TAURO (h.145), natural de Beryto o de Tiro, maestro de Herodes Atico y de Aulo Gelio. Rechazó el eclecticismo tratando de volver al platonismo ortodoxo. Polemizó contra el aristotelismo y el estoicismo, haciendo resaltar sus diferencias respecto del platonismo. Enseñaba que el mundo ha sido creado por Dios desde la eternidad. Escribió *Diferencias entre las doctrinas de Platón y de Aristóteles, Discrepancias de la Stoa respecto de Platón.* Comentó el *Gorgias* y el *Timeo.*

ATICO (h.101-177), de Maratón. Acentuó todavía más la actitud de su maestro, oponiéndose al eclecticismo y haciendo resaltar la diferencia entre el platonismo y el aristotelismo. Platón enseña que el mundo fue creado por Dios; Aristóteles dice que es eterno. Platón enseña la Providencia; Aristóteles la niega. Platón enseña la inmortalidad del alma; Aristóteles la niega, o por lo menos no la enseña claramente. La Moral de Platón es desinteresada y se contenta con la virtud como premio para la virtud. Aristóteles requiere además cierto número de bienes materiales. No obstante, prefiere la metriopatía aristotélica a la apatía estoica. Identificaba el Bien con el Demiurgo y pone las Ideas en la inteligencia divina. Comentó el *Fedro* y el *Timeo* [6].

A la misma tendencia pertenecen CLAUDIO NICOSTRATO (s.II), de Atenas, que criticó la doctrina aristotélica de las *Categorías,* y HARPOCRACIÓN DE ARGOS (s.II), discípulo de Atico, que compuso un léxico platónico y un comentario a Platón en 24 libros.

Platónico, aunque influido por el estoicismo, es CELSO (h.178-180), probablemente natural de Alejandría. Carecemos de datos de su vida. Inicia el ataque sistemático de los intelectuales paganos contra el cristianismo (Frontón, Crescente, Luciano). Su *Discurso verdadero* (Ἀληθῆς λόγος) parece haber

[4] *Discursos* XXVII y XXVIII.
[5] MÜLLER, *Fragm. Graec.* III; DIDOT, *Bibl. graeca* 46 XV.
[6] MULLACH, *Fragm. Phil. Graec.* III p.185-203.

sido escrito en contestación a las *Apologías* de Arístides y San Justino (h.178-180). Puede reconstruirse en gran parte por la detallada refutación de Orígenes (248), que a la vez es testimonio de la importancia del libro de Celso cuando se creyó necesario impugnarlo tantos años más tarde. Celso se revela como hombre muy culto, agudo y perspicaz, dotado de un penetrante espíritu crítico. No sólo conoce a fondo las filosofías platónica y estoica, sino también los libros del judaísmo y del cristianismo y las obras de los primeros apologistas, así como las costumbres de los cristianos. «Yo lo sé todo de vosotros». No se detiene en calumnias populares, sino que analiza en concreto los dogmas, la historia y la vida de los cristianos, manteniendo siempre una cierta dignidad. Es un ataque serio y razonado, a la vez doctrinal y político, en defensa del paganismo. Celso no es irreligioso, sino un apologista de la religión pagana. Cree en Dios, en la providencia, en la inmortalidad del alma y en sanciones después de la muerte.

Por encima de todo está el Dios supremo (πρῶτος καὶ μέγιστος καὶ ὕψιστος θεός), que es el principio, el medio y el fin de todas las cosas. Las religiones le dan distintos nombres, pero en el fondo todos significan lo mismo. Rechaza como antropomórfico el concepto judío y cristiano de Dios (VI 61). Dios, concebido negativamente, es diferente de todos los demás seres (VI 63). No tiene forma ni color (VI 64). No necesita nada (VI 52) ni puede sufrir dolor ni daño alguno (VIII 52). Es incomprensible para la inteligencia humana y no puede expresarse con palabras (VII 45). Positivamente, Dios es bueno, bello y feliz (IV 14). Es trascendente e inmutable. No puede entrar en contacto con la materia, porque se mancharía. Por esto rechaza como absurda la encarnación. ¿Para qué iba Dios a haber bajado a la tierra? Si para aprender lo que pasa aquí abajo, sería debilidad. Si para ser conocido de los hombres, sería vanidad. Si para sufrir y morir, sería una ignominia incomprensible. La resurrección de Jesucristo es un cuento de mujeres. Y los milagros de Jesús se explican por arte de magia.

Debajo del Dios supremo admite una serie de dioses subalternos, demonios y héroes, unos buenos y otros malos, que habitan en el aire que envuelve la tierra (περιγείοι). Son ministros (διάκονοι) del Dios supremo. Se alimentan con la sangre y la grasa de las víctimas y se les debe honrar y dar culto (VIII 62).

Dios solamente ha creado las cosas inmortales (ὅσα ἀθάνατα). Ha creado las almas, pero no los cuerpos. Declara que

es difícil saber el origen del mal. Desde luego no proviene de Dios, que es solamente autor del bien. El mal es inherente a la materia. Y como el mundo es malo, no puede decirse que lo haya creado Dios, sino que es eterno. La creación del mundo por Dios es un absurdo (VII 49.59.60). En lugar de la providencia de Platón y de los estoicos, Celso admite solamente una acción general de Dios de alta dirección sobre el Cosmos, pero sin descender a lo particular, de lo cual se preocupan las divinidades inferiores (IV 99). Los períodos cósmicos se repiten indefinidamente y de idéntica manera. Siempre ha sido y será lo mismo.

Ataca a la vez al cristianismo y al judaísmo, presentando al primero como un cisma del segundo. Pero siquiera el judaísmo es venerable por su antigüedad, mientras que el cristianismo es una novedad procedente de un hombre crucificado hacía pocos años, que apenas fue capaz de convertir a unos cuantos hombres rudos e ignorantes. Sus doctrinas eran tan poco concretas que dieron origen a varios Evangelios. Para responder a la acusación de que la filosofía pagana estaba escindida en multitud de escuelas, detalla Celso las sectas dentro del cristianismo: judaïzantes, simonianos, marcelianos, carpocracianos, marcionitas, etc. Devuelve también la acusación de plagio, que los apologistas habían lanzado contra los filósofos. Platón no copió a Moisés, sino que Moisés tomó la circuncisión de los egipcios y su sabiduría de otros pueblos anteriores.

En el fondo, la acusación de Celso tiene tanto de religiosa como de política. Presenta a los cristianos como hombres inciviles y enemigos del imperio. Y abre la polémica anticristiana que será continuada por Porfirio *(Contra los cristianos)*, Hierocles *(Discurso amigo de la verdad)*, Libanio *(Oraciones)* y Juliano el Apóstata *(Contra los galileos)* [7].

PLUTARCO (h.50-125 p. J. C.).—La figura más representativa de la orientación platónico-pitagorizante es quizá Plutarco, natural de Queronea (Beocia). Estudió en Atenas con el egipcio Ammonio. Visitó varias veces Alejandría, Corinto y Roma, donde dio lecciones públicas y fue muy estimado por Trajano, que lo invistió de la dignidad consular. En sus últimos años se retiró a su ciudad natal, donde le fueron conferidos los mayores honores: arconte, epónimos y sacerdote del templo de Apolo en Delfos [8].

Plutarco es un escritor fecundísimo y eruditísimo, pero poco ordenado, careciendo de carácter sistemático. Su pensamiento

[7] Edición O. GLÖCKNER (Bonn 1924).

[8] *De seni resp. ger.* 17.

es muy elevado, pero poco original. Profesaba hacia Platón una veneración rayana en fanatismo. Lo cual no impide que dentro de su fondo platónico dé una amplia cabida a elementos pitagóricos, estoicos, aristotélicos y hasta epicúreos, acogiendo incluso mitos religiosos egipcios, persas y caldeos. Se aparta de Platón en puntos importantes, como la pluralidad de mundos.

Su actitud en Filosofía es ligeramente escéptica, acusando un poco el influjo de los académicos. «Es más filosófico abstenerse de todos los problemas oscuros que prestarles asentimiento» [9]. Presta poca atención a las cuestiones cosmológicas, y se preocupa sobre todo de problemas morales y religiosos, tratando de hacer una teología del paganismo. Escribió dos tratados contra los estoicos *(De las contradicciones de los estoicos, De las nociones comunes contra los estoicos)* y otro contra los epicúreos *(Adversus Colotem)*, acusándoles de demoler la religión y la moral [10]. Lo cual no le impide tomar no pocas nociones de ambas escuelas. De los peripatéticos adopta en moral la metropatía. No hay que extirpar las pasiones, sino esforzarse por regularlas.

Las obras filosóficas de Plutarco, designadas desde el siglo XII con el nombre genérico de *Moralia*, ejercieron un gran influjo en toda la Edad Media, en el Renacimiento y en escritores como Corneille, Montaigne, Rousseau, Alfieri, que las llamaba «el libro de los libros». El elenco de Lampria enumera ciento ochenta y siete títulos. Mencionaremos solamente las más importantes: *De liberis educandis, Septem sapientium convivium, De Iside et Osiride, De E apud Delphos, De Pythiae oraculis, De defectu oraculorum, De virtute morali, De sera numinis vindicta, De genio Socratis, Quaestionum convivalium l.IX, Amatorius, De placitis philosophorum, De facie in orbe lunae, Platonicae quaestiones, De animae procreatione in Timaeo, De stoicorum repugnantiis, De latenter vivendo, Non posse suaviter vivere secundum Epicurum, Adversus Colotem*, etc. Muy importantes, aunque de escaso interés para la Filosofía, son sus *Vidas paralelas.*

1. **Teología.**—Aunque la Teología de Plutarco tiene poco de original, no obstante, cuando habla de Dios, lo hace siempre con acentos de elevación y grandiosidad. Dios es uno, y no múltiple [11]. Es trascendente, y está separado de todo el Uni-

[9] *De primo frig.* 23.

[10] «Existen ciudades salvajes, que no tienen ni leyes civiles ni reyes que las gobiernen. Pero no existe ninguna que no tenga dioses, templos, oraciones, oráculos, sacrificios y ritos expiatorios. Todo esto lo destruye Epicuro» *(Adv. Colotem* c.33).

[11] ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τό ἕν.

verso. No tiene nada común ni ninguna relación con la materia, pues el solo contacto con ésta le mancharía [12]. Es eterno. No tiene principio, pasado, ni futuro, sino sólo presente. Sencillamente *es* (ἐστίν). Se identifica con el Bien [13]. Es inmutable e imperecedero. Está fuera del tiempo, del espacio y de todo lo contingente. Es impasible y carece de toda clase de necesidades (ἀπροσδεής). Vive contemplándose a sí mismo y a las Ideas eternas. Tiene todas las virtudes: bondad, justicia, sociabilidad y amistad (φιλία). Le repugna permanecer solitario, y necesita muchos mundos para comunicarse [14]. Es causa del bien, pero no del mal. Por esto Dios no es el creador de la materia, la cual es eterna. Solamente es su ordenador. Ejerce providencia y gobierno sobre el mundo. No es perceptible por los sentidos, los cuales no pueden conocer el ser. No se parece en nada a los hombres, y por esto no se le debe representar antropomórficamente. Para invocarlo es exacta la fórmula de los antiguos que se dirigían a él diciéndole: «Tú eres Uno». También es adecuado el nombre de Apolo (ἀ-πολλος), porque excluye la multiplicidad; el de Ieio, porque indica que es uno solo; el de Febo, porque significa santo y puro [15].

2. **Los intermediarios.**—Tanto en el platonismo como en el aristotelismo era imposible la comunicación directa del hombre con Dios. El estoicismo la exageraba, haciendo a su Dios inmanente al mundo. Plutarco adopta una posición intermedia. Conserva la trascendencia absoluta de Dios, pero entre el Dios trascendente y el Cosmos introduce una larga serie de seres intermediarios, en virtud del principio de la continuidad cósmica. Son los demonios, que tienen cuerpo, alma, inteligencia y pasiones como los hombres, pero son de mayor dignidad. Están sujetos al movimiento y al cambio. Son mortales en cuanto al cuerpo, pero de vida muy larga. Son los intérpretes, ministros y liturgos de Dios (ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. ἑρμηνευτική καὶ διακονική φύσις). Transmiten a Dios los deseos y las oraciones de los hombres. Vigilan los sacrificios. Inspiran los oráculos y la adivinación. Castigan las iniquidades y ejercen todas las funciones que Dios no podría realizar sin rebajarse, porque Dios no puede tener contacto con la materia, ni puede participar de las pasiones humanas [16]. Tienen derecho a recibir los homenajes de los hombres [17]. Unos son buenos y otros malos, y estos últimos son causa de

[12] *De Iside* 54,373B; 78,382E.
[13] *De Iside* 53,372F.
[14] *De defectu orac.* 24.
[15] *De E apud Delphos* 20,393C.
[16] *De defectu orac.* c.9.13 y 15.
[17] *De defectu orac.* c.12.

las calamidades que la mitología pagana atribuye a los dioses. Para aplacarlos propone ritos bárbaros, y hasta obscenos.

«Así, pues, si se eliminara el aire que está entre la Tierra y la Luna, se disolvería la unidad y la cohesión del Universo, porque quedaría en medio un espacio vacío; de la misma manera, los que no admiten la especie de los demonios dejan sin relación y sin correspondencia los hombres y los dioses» [18]. «Existen, pues, ciertas naturalezas intermedias entre los dioses y los hombres, sujetas a las pasiones humanas y a cambios inevitables. Debemos creer, conforme a las tradiciones de nuestros padres, que son los demonios, y con este nombre debemos venerarlos. Jenócrates, el amigo de Platón, recurría a los triángulos para poner un ejemplo de esta doctrina, y representaba a la divinidad con el triángulo equilátero; a la humanidad, con el triángulo escaleno, y a los demonios, con el triángulo isósceles. El primero tiene todos sus lados iguales; el segundo, todos desiguales; el tercero, en parte iguales y en parte desiguales, lo mismo que la naturaleza de los demonios tiene en sí las pasiones humanas y la potencia divina. La misma naturaleza nos presenta también imágenes sensibles y símbolos que perciben los ojos: el sol y los astros son imágenes de los dioses, los meteoros, los cometas y las estrellas fugaces son imágenes de los mortales, la luna es un cuerpo mixto, y por esto es una imagen exacta de los demonios» [19]. «Y poco importa que esta doctrina provenga de los Magos de la secta de Zoroastro, o con Orfeo de la Tracia, o de Egipto, o de la Frigia» [20].

3. **Cosmología.**—Plutarco adopta la cosmología del *Timeo*, que era la corriente en su tiempo. Pero se complace sobre todo en cuestiones generales, preguntando: ¿Cómo se ha formado el Cosmos? ¿Qué intervención ha tenido Dios? ¿Por qué lo ha creado? ¿Con qué instrumentos? ¿Cuál será su destino?

Se diferencia de Platón en que admite una pluralidad de mundos. Por lo menos cinco, en virtud de razones de simbolismo pitagórico. La razón de este pluralismo es que Dios debe tener ocasión de desplegar todas sus perfecciones y poder ejercitar las virtudes sociales y comunicativas (κοινωνικαὶ ἀρεταί). En el Cosmos debe haber solidaridad y amistad. Por esto necesita Dios que haya muchos dioses y muchos mundos [21].

[18] *De defectu orac.* 13,417B.

[19] *De defectu orac.* 12,416C.

[20] *De defectu orac.* 10,415A.

[21] *De defectu orac.* 24.25.35.37,423C-431A; *De E apud Delphos* c.11; *An proc.* c.28.

Dualismo.—Plutarco se plantea la cuestión de la existencia del mal y del desorden en el Cosmos. Para explicarlo admite la existencia de dos principios opuestos y hostiles, a la manera de los maniqueos. En el Cosmos hay una doble vida, una buena y otra mala. Nada existe sin causa. Pero Dios, que es el Bien, no puede ser causa del mal. Por lo tanto, tiene que haber una causa propia del mal, la cual es distinta de Dios. Ambos principios están en lucha incesante. El Bien es el más fuerte. Pero el principio malo (φαύλη δύναμις, δύναμις φθαρτική) no puede ser eliminado por completo. De esta manera el desorden existente en el Universo se explica por la lucha entre dos principios contrarios [22].

Para ilustrar esta doctrina adopta el mito egipcio de Isis y Osiris. Osiris, rey de Egipto, se casó con Isis, y tuvieron un hijo llamado Horus. Pero Typhon, envidioso, encerró a Osiris en un cofre y lo arrojó al Nilo. Isis lo buscó hasta encontrarlo. Entonces Typhon lo despedazó, y dispersó sus miembros, enterrándolos en distintos lugares. Entre Horus y Typhon estalló una lucha violenta, en la que acabó por triunfar el primero. Osiris resucitó, y fue elevado a la dignidad de dios. Plutarco acomoda este mito a su propósito. «El mito es una forma de discurso, que lleva el pensamiento hacia otros objetos». Osiris representa el principio bueno. Es el «señor y el iniciador de todas las cosas buenas». Es el Alma, la Inteligencia y la Razón (λόγος). Es el principio del orden en el cielo y en la tierra; la imagen del mundo inteligible; la razón que organiza todas las cosas y pone en todas orden y armonía. Typhon, por el contrario, es el principio malo. En el alma es el elemento pasional, titánico e irracional, y en los cuerpos el morboso y turbulento. Representa las perturbaciones atmosféricas, la sequía, los huracanes, las tempestades, las pestes, las tinieblas, los eclipses de sol y de luna [23]. Isis es el símbolo del tercer principio, femenino (la materia). Es la nodriza y el receptáculo universal. Se la llama «myrionima» (la de los mil nombres) porque puede recibir todas las formas y todas las apariencias. Ama y tiende hacia el Bien, pero sufre también las impresiones del mal. «La Razón ha creado el Todo, formando un conjunto armonioso de partes discordantes. No ha destruido el principio de muerte, pero lo ha paralizado. Así, pues, por una parte es débil e inoperante, y por otra está mezclado y ligado estrechamente a las partes pasionales y versátiles» [24]. De esta manera explica Plu-

22 δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, τὴν φύσιν ἔχειν (*De defectu orac.* 45,369D).

23 *De Iside* 49,371A-B.

24 *De Iside* 55.

tarco el origen del mal, mediante un principio que actúa sobre la materia en lucha contra otro principio bueno.

4. **Psicología.**—Plutarco mantiene el dualismo platónico-pitagórico entre alma y cuerpo (σῶμα-ψυχή), pero añade el Entendimiento (νοῦς), que es más elevado que el alma y más afín a la naturaleza divina (aristotelismo). El cuerpo puede compararse a la tierra; el alma, a la luna, y el entendimiento, al sol [25]. El alma es inmortal, y en la vida futura conocerá plenamente la verdad, y disfrutará de la compañía de sus amigos y parientes [26]. Conocerá también a Dios, a quien en esta vida apenas podemos llegar a entrever. «Las almas de los hombres, mientras están envueltas en el cuerpo y rodeadas por las impresiones de los sentidos, no pueden comunicarse con Dios. Lo más que pueden es tocarle ligeramente, como entre sueños, por medio de la Filosofía. Pero después que abandonan el cuerpo y pasan a la región de lo que es puro, invisible e inmutable, Dios será su guía y su rey. Dependen de él, y contemplan insaciablemente su belleza, que es inefable e inexpresable para los hombres» [27].

En Moral se inclina hacia el peripatetismo, reaccionando contra el rigorismo y la *apatía* de los estoicos. Pone la virtud en el medio entre el exceso (ὑπερβολή) y el defecto (ἔλλειψις). Pero admite la licitud del suicidio y comparte las ideas cosmopolitas de los estoicos.

BIBLIOGRAFIA

A) *Ediciones. Obras de Plutarco:*

Editio princeps: Aldo Manucio (Venecia 1509); Henri Estienne (Ginebra 1571); Didot (París 1841); Teubner (Leipzig 1888-1896).—*Edición crítica:* C. Hubert, W. Nachstädt, W. R. Patton, W. Pohlenz, W. Sieveking, Titchener, I. Wegenhampt (Leipzig, Teubner, 1925ss).

B) *Estudios*

Alqvist, H., *Plutarchus und das Neue Testament* (Upsala 1946).
Barroco, R. H., *Plutarque and His Times* (Londres 1967).
Decharme, P., *Critique des traditions religieuses chez les Grecs* (París 1904).
Del Re, R., *Il pensiero metafisico di Plutarco. Dio, la natura, il male:* Stud. ital. di filol. class. (1950) 1-2.
Dirlmeier, F., *Theophilia-philotea:* Philologus 40 (1934) 1-2.
Faye, A., *La christologie des Pères apologistes et la philosophie religieuse de Plutarque:* Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études (París 1906).
Flacelière, R., *Plutarque sur les oracles de la Pythie* (París 1937).
— *Sur la disparition des oracles* (París 1947).
— *Sagesse de Plutarque* (París 1964).

[25] *De facie in orbe lunae.*
[26] *Non posse suaviter* 28ss.
[27] *De Iside* 77-78.

GREARD, O., *De la morale de Plutarque* (París [3]1880).
GUIMET, E., *Plutarque et l'Égypte* (París 1898).
HARTMANN, J. J., *De Plutarcho scriptore et philosopho* (Leiden 1916).
HILD, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des grecs.*
LATZARUS, B., *Les idées religieuses de Plutarque* (París 1920).
PIZZAGALLI, A. M., *Plutarco e il cristianesimo: Aténe e Roma* (1943) 97ss.
POURRAT, H., *Le sage et son démon, précédé de Le démon de Socrate, de Plutarque.* Trad. de Éd. des Places (París, Michel, 1950).
RODRÍGUEZ, I., O.F.M., *La inspiración en el mundo griego.* Salmanticensis 2 (1955) 478-535.
SCHMERTOSCH, T., *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine* (Leipzig 1889).
SNELL, B., *Plutarchus, von der Ruhe des Gemütes* (Artemisverlag 1949).
SOURY, G., *La démonologie de Plutarque* (París 1942).
TÉVENAZ, P., *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque* (París 1939).
ZIEGLER, K., *Plutarch. Über Gott und Vorsehung Daemonen und Weissagung* (Zürich-Stuttgart 1952).

PARTE VII

Neoplatonismo

CAPITULO XLII

Antecedentes inmediatos

A mediados del siglo III vuelve a reaparecer el platonismo en forma de un potente movimiento, que se inicia en Alejandría y se extiende ampliamente por todos los centros culturales del mundo greco-romano, Roma, Atenas, Antioquía, Pérgamo, etc. Este resurgir se ha interpretado como un último esfuerzo del paganismo para organizarse en un sistema racional teológico, frente al cristianismo que invadía triunfalmente el imperio. En realidad se trata de un movimiento, no puramente filosófico, sino con un profundo sentimiento religioso. Pero también es verdad que el sistema de Plotino no se ajusta demasiado a la religión pagana, sino que es más bien una construcción filosófica independiente, aunque fue utilizado por Porfirio y el emperador Juliano como arma contra el cristianismo [1].

Los antecedentes inmediatos del neoplatonismo se hallan en el neopitagorismo y el platonismo medio, especialmente en Plutarco y Numenio de Apamea, y a través de éste en Filón. Su esquema representativo del mundo equivale al corriente en la época inmediatamente anterior. Como iniciador de la escuela alejandrina puede considerarse AMMONIO SAKKAS (h.175-242/245), discípulo de Potamón, del cual no sabemos más que al parecer fue cristiano y retornó después al paganismo. Su influjo se debió tal vez más al ejemplo de su vida que a sus enseñanzas, las cuales ignoramos en concreto, porque no dejó nada escrito [2].

[1] Es muy significativa la anécdota que refiere Porfirio en su *Vida de Plotino*. «Amelio, que era muy exacto en hacer los sacrificios y que celebraba con gran cuidado la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que lo acompañara a una de aquellas ceremonias. Plotino le contestó: «A los dioses les corresponde venir a buscarme a mí, y no a mí el ir a buscarlos a ellos».

[2] El P. E. Elorduy, S. I., ha tratado de rehabilitar la memoria de Ammonio y propuesto la hipótesis de que pudiera ser el autor de los escritos del Seudo-Dionisio. *¿Es Ammonio Sakkas el Seudo-Areopagita?:* Estudios Eclesiásticos (Madrid 1944) 501-557; ID., *Ammonio Sakkas: La leyenda de*

A la escuela de Ammonio asistieron HERENNIO, OLIMPIO DE ALEJANDRÍA, TEODOSIO, ORÍGENES, distinto del escritor cristiano; HIEROCLES, LONGINO CASIO (h.213), retórico y filólogo, que ponía el mundo de las Ideas separado del entendimiento divino. Fue condenado a muerte por Valeriano en 273. Escribió *Sobre el fin, Sobre la justicia en Platón, Sobre el instinto, Sobre los principios, El amigo de la antigüedad* (Porfirio, *Vita Plotini* c.20). No se le debe confundir con el autor del tratado *Sobre lo sublime* (περὶ ὕψους). El gran discípulo de Ammonio fue Plotino.

I. EL NEOPLATONISMO EN ROMA

PLOTINO (205-270).—Natural de Lycópolis, en Egipto. Comenzó a interesarse por la filosofía a sus veintiocho años, no habiendo hallado lo que buscaba hasta que un amigo le llevó a la escuela de Ammonio, en la cual ingresó en 232, permaneciendo en ella diez años, hasta 242, en que se agregó a la expedición de Gordiano III contra los persas, con el propósito de conocer la sabiduría oriental. Gordiano fue derrotado por Sapor, y pereció en la batalla. Plotino pudo escapar a duras penas del desastre, y, tras breve estancia en Antioquía, llegó a Roma (244), donde abrió escuela. Entre sus oyentes se contaron Porfirio, Eustoquio, Amelio, Rogaciano el pretor, y también asistían a sus lecciones el emperador Galieno y su mujer Salonina.

Su austeridad de costumbres, su elocuencia, la amabilidad y dulzura de su trato, le merecieron la más alta estimación de sus discípulos y de los romanos, que acudían a él como director de conciencia.

Propuso al emperador el proyecto de fundar en Campania una ciudad de filósofos, organizada conforme al modelo del *República* de Platón, y que debería haberse llamado Platonópolis. Pero no se llevó a cabo, porque el mismo Galieno no creyó oportuno autorizarla.

En 255, a sus cincuenta años, estando enfermo de los ojos, comenzó a dictar su doctrina, en lecciones que después fueron ordenadas por Porfirio en seis secciones, compuestas cada una de nueve tratados, de donde proviene el nombre de *Ennéadas*. No constituyen un tratado sistemático, sino un conjunto de conferencias sobre temas muy diversos, con numerosas digre-

su apostasía: Pensamiento (1947) 5-27; ID., *En torno a Plotino:* Estudios Eclesiásticos (1952) 225-232.

siones y poco orden en su desarrollo, que reflejan el carácter de su enseñanza oral [3].

Murió en Minturno, cerca de Roma. Eustoquio recogió sus últimas palabras: «Te estaba esperando, antes de que lo que hay en mí de divino parta para unirse a lo que hay de divino en el Universo». Porfirio atestigua que llegó al éxtasis en cuatro ocasiones: «Mientras estuve con él, alcanzó cuatro veces este fin, gracias a un acto inefable, y no en potencia» [4].

1. **Carácter general.**—El plotinismo es el último gran esfuerzo de la filosofía griega para constituir un esquema racional de la realidad. En él se funden en un vasto sistema todos los elementos procedentes de la especulación anterior, especialmente el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, además de otros de procedencia oriental. Su originalidad no consiste en la materialidad de los elementos que lo integran, que todos o casi todos se hallan ya expresamente en los sistemas anteriores. Su noción del Ser, del Bien y del Uno tiene antecedentes en Parménides, en Platón *(Parménides, Sofista, Filebo)* y en Jenócrates. De Platón proviene su Dialéctica, en su doble aspecto, racional y sentimental *(República, Fedro, Banquete)*. De Platón igualmente procede la distinción entre dos mundos, el sensible, sujeto al cambio y a la mutación, y el inteligible, eterno e inmutable. De Aristóteles toma la noción de acto y potencia, y la trascendencia absoluta de Dios, totalmente separado del mundo. En su Psicología y en su Moral se superponen conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos. Su esquema fundamental de la realidad, constituida por entidades jerárquicamente escalonadas y procedentes unas de otras (el Uno, el Logos, el Alma del mundo, el mundo sensible), es corriente en el neopitagorismo (Moderato de Gades, Numenio de Apamea) y en el platonismo medio (Albino, Plutarco, Celso), así como en Filón y en los gnósticos.

[3] Según Porfirio, el orden de composición de los tratados que integran las *Ennéadas* fue el siguiente:

1.° Años 253/4-262/3: I 6, IV 7, III 1, IV 2, V 9, IV 8, V 4, IV 9, V 9, V 1, V 2, II 4, III 9, II 2, III 4, I 9, II 6, V 7, I 2, I 3, IV 1.

2.° Años 263-268: VI 4-5, V 6, II 5, III 6, IV 3, IV 4, IV 5, III 8, V 8, V 5, II 9, VI 6, II 8, I 5, II 7, VI 7, VI 8, II 1, IV 6, VI 1, VI 2, VI 3, III 7.

3.° Años 268-269: I 4, III 2, III 3, V 3, III 5, I 8, II 3, I 1, I 7.

[4] *De Plotini Vita* c.33. Plotino dice de sí mismo: «Muchas veces (πολλάκις) me despierto escapándome de mi cuerpo; extraño a toda otra cosa, en la intimidad de mí mismo, veo una belleza maravillosa. Yo estoy convencido, sobre todo entonces, de que tengo un destino superior, mi actividad es el grado más alto de la vida; yo estoy unido al ser divino, y me fijo en él por encima de los demás seres inteligibles» *(Enn.* IV 8,1).

No obstante, el plotinismo no es un mero sincretismo, sino una síntesis vigorosa, con carácter y espíritu propios, que le dan una nota de originalidad respecto de todos los sistemas anteriores. Esta nota, quizá más que en ninguna doctrina concreta, habrá que buscarla tal vez en la fuerza con que subraya por una parte la absoluta trascendencia del Uno, y por otra la estrecha dependencia en que coloca respecto de él a todos los seres inferiores de la jerarquía. El Uno es a la vez trascendente, en cuanto que está fuera y por encima de todos los demás seres, e inmanente en cuanto que todos dependen de él en su ser y en su actividad, y todos tienden a él como a su principio.

En Plotino se funden las dos tendencias que ya hemos visto en Platón. Por una parte, una exigencia intelectualista que procede por deducciones lógicas rigurosas, y junto con ella un profundo impulso místico, que aspira a la identificación con el principio absoluto del Ser. Pero Plotino hace sufrir al platonismo una profunda transformación, convirtiéndolo en un panteísmo emanatista. En Platón el mundo de las Ideas era estático e inmutable desde toda la eternidad. Las Ideas no proceden unas de otras, sino que todas coexisten cada una dentro de su propio orden. Plotino, sobre el mundo de las Ideas, subraya la trascendencia del Uno, fuente primaria de todo ser, del cual proceden dinámicamente todas las cosas. El Ser es esencialmente vida, dinamismo y movimiento. No basta interpretar su doctrina como si ontológicamente el mundo inteligible fuese una unidad eterna, estática, permanente, y solamente dinámica en cuanto al modo de conocerla nuestro entendimiento. En Plotino la emanación es real, y todos los seres pertenecientes a la escala ontológica proceden realmente del Uno en cuanto a su ser. El Uno no es solamente causa ejemplar, como en Platón; ni causa final motora, como en Aristóteles; ni causa formal, como en los estoicos, sino verdadera causa eficiente de todos los seres, aunque no por creación, sino por emanación.

En Plotino son mucho más estrechas que en Platón las relaciones entre el mundo inteligible y el sensible. El mundo sensible no se explica solamente por un simple capricho del Demiurgo, sino que es una exigencia de la Bondad difusiva del mismo Uno. La existencia de los seres múltiples y contingentes del mundo sensible reclama necesariamente la de un Ser Uno y necesario. Por eso al Uno de Plotino no se llega propiamente partiendo de la experiencia, sino que es más bien un

presupuesto previo para la explicación de toda la realidad. Con el Uno se explica todo, y sin el Uno no se explica nada.

El sistema plotiniano es una representación completa de toda la realidad, haciéndola depender del Uno, y tender al Uno. Todo procede del Uno, y todo, o por lo menos el hombre, debe retornar a su principio, que es el Uno.

Si interpretamos el Uno trascendente identificándolo con Dios, en este sentido el plotinismo es esencialmente una Teología y un sistema religioso. Así entienden el plotinismo muchos intérpretes: «En Plotino ardía una nostalgia de la divinidad, como no se encuentra en ningún filósofo de la antigüedad». «Mai la filosofia greca e giunta in manera così chiara ed esplicita come ciò avviene in Plotino, a porre la questione della natura di Dio, del suo rapporto col mondo, della via che all'uomo permette di raggiungere la Divinità» [5].

Si el Uno de Plotino es Dios, en ese caso la doctrina de Dios tiene en su sistema una importancia muy superior a la que le conceden todas las demás filosofías griegas, y en este aspecto es la más afín al cristianismo. En Platón y en Aristóteles, Dios era solamente un elemento más de su concepción general del Universo, pero no el centro de todas las cosas, mientras que el Uno de Plotino es el principio y el fin de todas las cosas. En el Uno plotiniano convergen la trascendencia del Acto Puro de Aristóteles y la inmanencia del Logos de los estoicos, la unidad del Ser de Parménides junto con la difusividad del Bien de Platón. No obstante, tropezamos con la dificultad de que Plotino no da nunca a su Uno el nombre de Dios, el cual lo reserva, lo mismo que Platón, para todas las demás entidades «divinas», a partir de la segunda hipóstasis árquica, que es la Inteligencia, y de las cuales puebla pródigamente su mundo ideal y celeste.

El Uno de Plotino aparece más bien como superior a Dios. Sería un ὑπέρθεος, como dirá el Seudo-Dionisio [6]. En cuyo caso tendríamos en Plotino un resultado de un proceso semejante al que condujo a Parménides a su concepto de Ser. El Uno no sería un super-Ser, sino un concepto universalísimo obtenido por medio de la negación de todas las diferencias formales que diversifican a los seres. Es decir, que por el procedimiento esencialmente negativo de supresión de diferencias, llegamos al concepto generalísimo del *Ser en común*, objeto de la *Filosofía primera*. Pero no llegamos a Dios, que es el Ser supremo tras-

[5] Kiefer, O., *Plotin Enneaden* (Leipzig 1905) t.1 p.20; Pelloux, L., *L'assoluto nella dottrina di Plotino* (Milán 1943) p.26.

[6] *De div. nom.* II 3 y 4.

cendente. La trascendencia del Uno de Plotino sería, pues, la trascendencia lógica del concepto generalísimo de Ser. Pero no la trascendencia ontológica que corresponde a Dios, en cuanto ser supremo y causa de todo ser. Con lo cual incurre Plotino en el mismo defecto común a todos los idealismos. Tratando de buscar el ser real trascendente, causa y principio de todos los seres, en realidad por su procedimiento de univocidad y de abstracción negativa llega solamente a un concepto generalísimo, al cual atribuye después, como Parménides, todos los caracteres propios de un ser real. Con lo cual, creyendo que se halla en el campo de la Teología, en realidad se mueve en el de la Filosofía primera.

Plotino se enfrenta con el difícil problema de conciliar la unidad del Ser y la pluralidad de los seres, y trata de explicar la procedencia de los seres múltiples del Universo de la Unidad primaria y trascendente del Ser. Subraya vigorosamente la absoluta trascendencia del Uno y su nota fundamental de la unidad, y a la vez su distinción de sus efectos. El Uno es diferente del Universo, y permanece inmutable después de la procesión de las cosas. No se trata de una unidad compacta y estática, como la del Ser de Parménides, sino que es una unidad de la cual se deriva, sin alterarla ni disgregarla, la infinita variedad y multiplicidad de las cosas, todas las cuales están penetradas y dependen de esa misma Unidad.

ZELLER califica el plotinismo de panteísmo dinamista. COUSIN, VACHEROT y J. SIMON lo interpretan en sentido emanatista. En realidad, o por lo menos en su intención, Plotino no es panteísta. Pero no admitiendo la idea de la creación *ex nihilo*, no tiene más remedio que afirmar que todas las cosas proceden necesariamente de la primera Causa (V 2.°,2). Mas, aunque no procedan de su sustancia, sino solamente como efectos de su causalidad, es imposible hallar un término medio entre la emanación panteísta y la noción cristiana de creación.

El Uno es el principio supremo, la fuente primordial (πηγή) de la cual se deriva toda la pluralidad de los seres, por una procesión (πρόοδος) necesaria y eterna. El Uno es aquello por lo cual existen todas las cosas [7]. Pero el Uno no es el Todo. Una cosa es el Uno y otra el doble mundo—inteligible y sensible—que procede de él. «Siendo perfecto, el Uno sobreabunda, y esta sobreabundancia *produce una cosa diferente de él*... Las cosas no son el Uno, porque éste permanece en sí mismo, dándoles

[7] Plotino emplea las expresiones ἀρχή αἴτιον (V 5,13), ἐνέργεια, δύναμις (V 8,18) y otras semejantes, en que aparece la influencia causal del Uno en sentido activo en cuanto a la producción de los seres.

la existencia» (V 2). El Uno se difunde, sin dividirse ni multiplicarse. El Uno «es todas las cosas, sin ser ninguna de ellas. Es principio de todas las cosas, pero no es las cosas que se derivan de él». «Las demás cosas engendradas por el Uno no son el Uno, que está más allá del ser y de cualquiera otra categoría». «Para que el ser exista, es necesario que el Uno no sea el ser, sino el engendrador del ser. El ser es como su primogénito».

El mismo pensamiento, de distinguir el Uno de las cosas que de él proceden, aparece en su concepto de causa. Las cosas son efecto del Uno, pero «la Causa no se identifica con sus efectos» [8]. Por lo tanto, las cosas se distinguen del Uno como los efectos se distinguen de su causa. No obstante, el Uno contiene todas las cosas: «El Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, pues el principio de todas las cosas no es todas las cosas» [9]. ¿Dónde se encuentran entonces los otros seres? En él, y tampoco él se encuentra ausente de los otros, ni él está en ellos, ni existe alguno que lo contenga en sí, sino que él los contiene en sí mismo a todos» [10].

No demos a estas expresiones, y a otras que encontramos a cada paso, un sentido panteísta, que seguramente está muy lejos de la mente de Plotino. Pero hagamos notar la extrema dificultad de mantener la distinción entre Dios y el mundo en el caso de no admitirse la idea de creación.

2. **Principios fundamentales.**—1) *Todo ser perfecto es fecundo*, y engendra otro ser, que es semejante a él. Siendo el Uno la perfección infinita, será infinitamente fecundo. «Todos los seres, una vez que han llegado a la perfección, engendran; por lo tanto, el ser que es siempre perfecto engendra siempre, engendra un objeto eterno, y engendra un ser inferior a sí» [11].

[8] τὸ αἴτιον οὐ ταὐτόν τῷ αἰτιατῷ (V 9,6).

[9] V 2.º,1.

[10] V 5.º,9.

[11] V 1.º,6; V 1,7; 3,12. Según Rodier: «ainsi compris, l'émanatisme est explicitemente répudié par Plotin. Ce qui émane de l'Un n'est pas sa substance, mais seulement l'effect da sa causalité infinie» (*Plotin*, en *Études de Philosophie grecque* p.313).

Plotino, en su intención, no es quizá panteísta. Antes bien, trata de salvar la absoluta trascendencia del Uno y su distinción de todos los demás seres que proceden de él, aun cuando la unidad sea la esencia íntima de todos ellos. Pero Plotino incurre en el error de hipostasiar el concepto universalísimo de Uno, atribuyéndole existencia ontológica. Ciertamente que el concepto de ser en común abarca y comprende todos los seres, y es distinto de todos ellos. Pero la «participación» de los seres respecto de ese ser es puramente lógica, y no puede en manera alguna considerarse como ontológica. De aquí proceden las expresiones equívocas que hallamos no sólo en Plotino, sino en otros muchos filósofos posteriores. La confusión del ser tras-

Plotino trata de describir una emanación eterna, extratemporal, de tipo racional, a la manera como las consecuencias se derivan de las premisas. Pero en realidad describe una expansión ontológica o una evolución cósmica.

2) *Cuanto más perfecta sea una causa, tanto más perfectos serán sus efectos.*—El obrar sigue al ser, y la perfección de un ser debe manifestarse en los efectos procedentes de su causalidad [12].

3) *El Uno causa sin que se altere su unidad simplicísima y sin perder nada de su propio ser.*—«Siempre permanece inmutable en su propia sede» [13]. Plotino se esfuerza por hacer comprender esta derivación por medio de metáforas: Es como la luz que irradia el sol. Como el calor que se desprende del fuego, o como la frialdad que despide la nieve. Como el perfume que se exhala de los objetos olorosos. Como el agua rebosa del vaso. Como la imagen que se refleja en el espejo. Como la consecuencia que se deriva de un axioma [14]. Así el Universo, con toda la pluralidad y variedad de sus seres, es una fulguración, o una irradiación del Uno. Pero el Uno, después de haberlo producido, permanece inmutable sin perder absolutamente nada de su propia sustancia [15].

4) *La emanación es a la vez libre y necesaria.*—Libre, porque el Uno es la plenitud de la perfección y no necesita producir nada ni nada puede obligarle a producirlo. Pero a la vez es necesaria, porque el Uno es inmutable. «¿Quién podría detener a una potencia, que puede permanecer en sí misma y salir fuera de sí?» [16]

«Si hay un segundo término después de El, es preciso que éste exista sin que el Uno se mueva, sin que El se incline, sin que El lo quiera y, en una palabra, sin ningún movimiento. ¿De qué manera, pues, y qué hay que concebir en torno a El, si El permanece inmóvil? Una irradiación que proviene de El, que permanece inmóvil, como la luz resplandeciente que rodea al Sol nace de éste, aunque éste permanece siempre inmóvil» [17].

cendente supremo en el orden ontológico (Dios) con el concepto de ser en común es la fuente de muchas imprecisiones que bordean peligrosamente los lindes del panteísmo, aun cuando sus autores lo rechacen expresamente.

[12] V 3,11; III 8,9.

[13] V 8,6.

[14] V 1,6.

[15] Plotino emplea las expresiones ῥεῖν, ἀπορρεῖν, ἔλλαμψις, περίλαμψις, προόδος, προιέναι, πρόειμι.

[16] VI 7,8.

[17] V 6,6.

5) *Los grados de perfección de los seres están en razón directa de su unidad y su simplicidad.*—A mayor unidad responde mayor perfección. Por esto el grado supremo de perfección es el Uno, que es la unidad por esencia, y el ínfimo la materia, que es esencialmente multiplicidad.

6) *Los seres son tanto más imperfectos cuanto más se alejan de la unidad de su principio.*—La luz se va debilitando tanto más cuanto más se aleja de su foco, hasta llegar a la oscuridad. Los efectos son semejantes a la causa, pero de grado inferior. Son imágenes imperfectas de la realidad de donde proceden. Cuanto más se alejan los seres de su principio, tanto más prevalece en ellos la composición sobre la simplicidad, y la pluralidad sobre la unidad. «Si hay muchas ideas, necesariamente hay en cada idea algo de común y algo propio por lo cual cada una difiere de la otra... Esta diferencia que la separa de las otras es su forma particular. Pero si hay forma, hay también algo que es informado... Por lo tanto, hay una materia que recibe la forma» [18].

La composición de las cosas es lo que las distingue esencialmente respecto del Uno. Los seres que proceden unos de otros son, por una parte, semejantes, en cuanto efectos que proceden de su causa, y en cuanto imágenes del principio que los produce. Y, por otra, diferentes, en cuanto a su perfección, que es cada vez menor. Su unidad, su verdad, su bondad y su belleza son tanto menores cuanto más se alejan de su primer principio. Pero, aunque las cosas sean diferentes de su causa, sin embargo todas están contenidas en ella [19].

7) *La diversidad de los seres proviene de la adición* (προσθήκασις) *de un elemento negativo*, que es la «diferencia» (ἑτερότης, ἄλλο, ἀλλότριον). El Uno es esencialmente *idéntico* (μόνον αὐτὸ καὶ ὄντος αὐτὸ). Pero todos los demás seres están compuestos de *idéntico* (αὐτό) y de *diverso* (ἄλλο) [20]. El grado de perfección que corresponde a los seres será tanto más inferior cuanto más entre en ellos el elemento diferencial, distintivo, negativo. Los seres superiores del mundo inteligible se diferencian entre sí por su *forma*, y los inferiores del mundo sensible se diferencian por su forma y además por su materia, que los diversifica y multiplica.

8) *Toda diferencia* (ἑτερότης) *en cualquiera de sus modalidades, sea forma o materia, es un principio de mal.*—Porque disgrega la identidad y la unidad. El Uno se identifica con el Bien, y la multiplicidad y diversidad con el mal. Por esto

18 II 4,6. 19 V 5,9. 20 VI 8,21.

veremos que la «purificación» del hombre consistirá en irse desprendiendo de todas las *diferencias*, para retornar a la unidad. Tendrá que desprenderse de la materia y después de las formas, sensible, racional e intelectual, e incluso de la propia personalidad, pues el mismo deseo de querer existir individualmente es ya un mal.

3. **La procesión descendente de los seres.**—El sistema plotiniano tiene dos partes, o dos aspectos. El primero, descendente (πρόοδος = procesión), en el cual se describe el origen de todos los seres, que brotan del Uno mediante un proceso emanativo. El segundo, ascendente (ἐπιστροφή), que consiste en el retorno de la multiplicidad a la unidad mediante un proceso de vuelta al primer principio.

Su esquema general de la realidad consiste en concebir el conjunto de los seres escalonados en tres grandes planos. En la cumbre, por encima y fuera de todos los seres, está el *Uno*, que es el principio del cual proceden todas las cosas. Es la primera hipóstasis árquica. Debajo del Uno comienza el mundo inteligible, en el cual se halla la *Inteligencia*, procedente del Uno, y que encierra en sí todo el mundo de las Ideas. De la Inteligencia procede la tercera hipóstasis, que es el *Alma del mundo*, de la cual se derivan todas las demás almas, y que es el puente entre el mundo inteligible y el sensible. Por último, en una región inferior y separada existe el mundo sensible, material, en el que se suceden en orden descendente todos los seres compuestos de materia y forma hasta llegar a la materia, que es el grado ínfimo de ser.

1.º El Uno.—Más allá de todo ser, de toda esencia, de toda limitación y de toda determinación está el Uno (τὸ ἕν), que es el ser por excelencia y la fuente suprema de donde proceden todos los demás seres. Plotino subraya con fuerza su trascendencia. No sólo es distinto de todas las demás cosas, sino que está encima, fuera y más allá de todas ellas. «Es más que ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios». «El Uno no puede ser ninguna cosa existente, sino que es primero que todas las cosas existentes» [21]. No es ninguna cosa, porque es más que todas las cosas. Está más allá del ser, del pensamiento y de los conceptos que nosotros formamos sobre las cosas. «Es tal que nada puede predicarse de él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida, porque está por encima de todas estas cosas» [22].

21 III 8,8.
22 τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι (III 8,9; V 4,1).

La existencia del Uno es tan evidente que no es necesario demostrarla. Para afirmarla basta simplemente con considerar: 1) *Existen seres, luego existe el Ser.* Porque la existencia de los seres múltiples reclama necesariamente la del Ser uno, pues la unidad es anterior a la pluralidad. «Si existe la multiplicidad es necesario que antes exista la unidad» [23]. «Es necesario que antes de lo múltiple exista lo uno, del cual se derive lo múltiple, porque lo Uno es el principio de todo número» [24]. El Ser es la potencia (activa) de todos los seres, y si él no existiera no existiría nada [25].

2) *Existe el movimiento, luego existe un Bien que atrae a todos los seres.*—El movimiento de los seres supone un fin, y el fin se identifica con el Bien. «Todo ser que se mueve necesita la existencia de algo hacia lo cual se mueve» [26]. Siguiendo la escala de bienes ascendentes llegamos finalmente a un Bien supremo, que es la causa de todos los demás bienes. «El Bien para la materia es la forma...; para el cuerpo, el alma...; para el alma, la virtud..., y, ya más alto que ésta, el entendimiento, y sobre éste, lo que llamamos la naturaleza primera» [27].

3) *Existe la inteligibilidad, luego existe una luz intelectual única superior.*—La visibilidad de las cosas supone una luz que las haga visibles. Así también la inteligibilidad de los seres supone la existencia de una luz intelectual superior que las haga inteligibles [28]. No es posible pensar nada sin lo uno. Por lo tanto, es necesario que exista aquello sin lo cual no es posible pensar ni decir ninguna cosa [29]. «Por tanto, que él exista en el sentido que decimos que existe podemos conjeturarlo de los seres que existen después de él» [30].

Atributos del Uno.—Estando el Uno más allá de toda esencia, de todo pensamiento, de todo concepto y de toda

[23] VI 6,13.
[24] V 3,12.
[25] III 8,9. Son expresiones que coinciden en apariencia con otras de los escolásticos. «Necesse est igitur omnia quae diversificantur, secundum diversam participationem essendi... causari ab uno primo ente quod perfectissimum est; unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem» (SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* 1 q.44 a.1; *De pot.* III a.5; VII a.8). «Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium» (SAN BUENAVENTURA, *Itin. mentis in Deum* c.5 n.7).

Decimos que coinciden en apariencia, pues en la escolástica se refieren a Dios, que es el primer principio ontológico y único de todas las cosas, mientras que, como hemos indicado, el Uno de Plotino no es Dios, sino que responde al concepto abstracto de Ser.

[26] V 1,6.
[27] VI 7,25.
[28] VI 7,21; V 3,17.
[29] VI 6,13.
[30] VI 8,11.

determinación, es imposible definirlo ni formar de él ninguna idea positiva. En todos cuantos conceptos queramos formar del Uno entra siempre un fondo de negatividad [31]. En este sentido deben entenderse los atributos que Plotino señala como propios del Uno. El primero, y la nota más característica y distintiva del Uno, es su misma *unidad*. Más que Uno es la Unidad misma, la identidad misma, la simplicidad absoluta. Es la negación de toda pluralidad y de toda clase de composición. No se trata de la unidad numérica, sino de una unidad superior a todo cuanto nosotros podemos comprender [32]. El Uno es indivisible, no puede dividirse ni multiplicarse.

Es *perfectísimo* (ἀνευδεέστατον) y contiene en grado supereminente todas cuantas perfecciones se encuentran en los demás seres. Es *autosuficiente* (ἱκανώτατον, αὐταρκέστατον), todo lo tiene y no tiene necesidad de nada. No es el Bien, sino que es la *Bondad* misma. Es *eterno*, no tiene pasado ni futuro, ha existido siempre y siempre existirá. Es *inmóvil*, pues está por encima de todo cambio y de toda mutación. «Su operación es, a la vez, la más activa y la más inmutable». Es *Acto puro*, potencia infinitamente activa y siempre en acto perfectísimo. Es *autocreador*, se da a sí mismo el ser, la esencia y la existencia [33]. Su vida consiste en contemplarse a sí mismo, con un pensamiento intuitivo, simplicísimo, sin distinción de sujeto y de objeto [34]. Es *voluntad pura*, cuyo único objeto es él mismo, y por lo tanto es también *libertad pura*, pues no está sujeto a ningún otro ser [35]. Es *infinito*, pues no hay nada que lo pueda limitar ni término donde pueda quedar recluido [36].

31 «El no es algo, sino anterior a cada ser... Está privado de forma, hasta de la forma inteligible, pues la naturaleza del uno, generadora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No es tampoco algo, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia, ni alma, ni móvil, ni inmóvil, ni en lugar ni en tiempo, sino uniforme en sí mismo, o más bien informe, anterior a toda forma, movimiento o reposo. Esas determinaciones son propias del ser y lo convierten en múltiple» (VI 9,3).

32 VI 8,19; V 4,1; 5,6.

33 VI 8,6.

34 VI 8,6.

35 VI 8,9-10.

36 VI 9,6; V 5,11. No nos parece exacta la interpretación de Bréhier (*Historia de la Filosofía* t.1 p.432, Buenos Aires 1944), quien identifica el Uno de Plotino con «la nada superesencial». El concepto de Plotino se origina de la confusión entre ser ontológico y ser lógico, atribuyendo existencia al ser abstracto concebido por la mente. De aquí resulta la mezcla desconcertante de atributos con que trata de describirlo, unos que tienen su aplicación exacta tratándose del concepto abstracto de ser, que por su misma trascendencia lógica excede toda determinación, y otros que se refieren al ser onto-

Pero, en realidad, el Uno está más allá de todo ser y de toda determinación. No tiene ninguna forma ni ninguna perfección común con los seres del mundo que nosotros conocemos [37]. Está más allá de todos los conceptos de nuestra inteligencia, que proceden del mundo material. Queda fuera del alcance de la expresión de nuestras palabras. No podemos aplicarle ninguno de los predicados que nosotros podemos formar. Por esto todas nuestras afirmaciones positivas resultan inadecuadas. No podemos decir que el Uno sea *así*, ni que sea *esto* o *aquello*, ni siquiera simplemente que *sea* [38].

Por lo tanto, el Uno es para nosotros *incomprehensible*, pues no podemos abarcar su infinitud. Es *indefinible*, pues toda definición supone composición y limitación. Es *inefable*, pues no hay conceptos ni palabras que lo puedan expresar [39]. Lo más exacto es emplear expresiones negativas: «Nosotros decimos lo que no es, pero no podemos decir lo que es» [40].

De esta manera inaugura Plotino la Teología de tipo negativo, que desarrollará sobre todo el Seudo-Dionisio. Del Uno podemos decir que *no tiene ser*, en el sentido de que está más allá de todo ser determinado; que *no tiene pensamiento* y que *no piensa*, en cuanto que en él no hay dualidad de inteligente e inteligible; que *no tiene voluntad*, pues no puede tener ningún objeto exterior fuera de él; que *no tiene vida*, para excluir de él toda clase de movimiento.

lógico primero. En sentido lógico, el Uno de Plotino es la máxima indeterminación. Pero no puede identificarse con la nada en sentido ontológico, pues esto equivaldría a pretender sacar de la nada todos los seres, incluso el de Dios.

37 ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς (VI 9,3).

38 VI 8,8; 9,13. «Podemos decir lo que no es, pero lo que es no podemos expresarlo» (V 3,14).

39 οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν (PLATÓN, *Parménides* 142a).

40 V 5,4.—οὗ μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας (V 4,1).

«De Deo scire non possumus quid sit, sed solum quid non sit» (SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* 1 q.3 pról.). «De Deo quid sit penitus manet ignotum» (*Contra gent.* III 41). «Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus ignorare de Deo quid sit» (*Comm. in de div. nom.* VII lect.4; *De pot.* VII 5 ad 14; *De ver.* II a.1, ad.9).

Aparentemente, repetimos, estas frases suenan lo mismo que las de Plotino. Pero en realidad su sentido es muy distinto. Santo Tomás se refiere a Dios, ser trascendente del cual sólo podemos tener un conocimiento analógico aplicándole las perfecciones que conocemos en las criaturas, negando su limitación y el modo como las vemos realizadas, y esforzándonos por elevarlas al infinito. Pero el procedimiento dialéctico de Plotino no es la analogía, sino un procedimiento unívoco, que consiste en su Dialéctica descendente en una *adición* (προσθήκασις) y en la ascendente en una *sustracción* (ἄφελε πάντα), cuyo resultado no es la idea de Dios, ser trascendente, sino el concepto de Uno, obtenido por supresión negativa de diferencias.

Plotino, no obstante, no es agnóstico. Niega la posibilidad de llegar a conocer el Uno mediante los conceptos de la inteligencia, procedentes del mundo material. Pero admite la posibilidad de llegar a conocerlo intuitivamente por medio del *éxtasis*. Es de notar que Plotino no da nunca al Uno el nombre de Dios, mientras que ese calificativo, así como el de «divino», los prodiga hablando del Entendimiento, del Alma del mundo y de los seres astrales. El Uno, en realidad, para Plotino, está por encima de lo *divino*, pues carece en absoluto de toda determinación, tanto ontológica como inteligible [41].

2.º La Inteligencia (Νοῦς, Λόγος).—La segunda hipóstasis árquica y el primer grado del descenso del Uno a la multiplicidad es la *Inteligencia*, que procede del Uno por emanación eterna y necesaria, a la vez como efecto y como imagen suya [42]. La Inteligencia participa de la Unidad, de la Belleza y de la Verdad del Uno, pero en un plano inferior, porque ya no posee la unidad perfecta, sino que en ella entra mezcla de unidad y multiplicidad, de idéntico y diverso. Ya no es unidad, sino díada. «Todo lo que participa del Uno es a la vez uno y no-uno» [43]. Es una unidad múltiple: αὐτὸς ἓν πολλά [44].

El acto cognoscitivo de la Inteligencia ya no es pura intuición, sino contemplación, que tiene un doble objeto: por una parte contempla al Uno, y por otra se contempla a sí misma. «Al pensar el Bien se piensa a sí misma» [45]. «Es una vida plural, total, primera y única» [46]. La Inteligencia es feliz en esa contemplación, de la que goza desde toda la eternidad. «La bienaventuranza para ella no es una adquisición, sino que todo lo posee desde toda la eternidad. Y es única y siempre presente, no futuro ni pasado» [47].

En la Inteligencia constituyen una misma cosa la Inteligencia misma, la intelección y lo inteligible [48]. Pero, no pudiendo intuir la unidad del Uno en un solo acto comprehensivo, la actividad de la Inteligencia se multiplica en infinitas Ideas distintas (τὰ νοητά), las cuales constituyen el κόσμος νοητός, el mundo de los arquetipos inteligibles de todas las cosas [49]. «Es un recinto en el cual se contienen otros recintos» [50].

[41] Propiamente para Plotino lo *divino* (θεῖον) comienza a partir del *Entendimiento* (Νοῦς), que es la segunda hipóstasis. El Νοῦς, los astros y el mundo son dioses (V 1,2). También es divina el alma (IV 8,7). Cf. I 8,7; III 5,6; 7,5; IV 7,10; VI 9,6, etc.

[42] III 8,10; V 1,7; 4,1.

[43] II 9,8 y 13; V 1,3; 8,7-8; VI 9,5.

[44] VI 7,14.

[45] VI 5,10.

[46] VI 7,15.

[47] V 1,4.

[48] V 3,5.

[49] V 9,9.

[50] VI 7,14.

El κόσμος νοητός se halla dentro de la Inteligencia y no puede existir fuera de ella [51]. Las Ideas son distintas entre sí, pero todas están unidas dentro de una comunidad admirable, escalonadas en un triple orden: primero, las Ideas de los géneros (γένος): el Ser (ὄν), la Identidad (ταυτότης), la Diversidad (ἑτερότης), la Quietud (στάσις), el Movimiento (κίνησις). A éstas hay que añadir el número, la cantidad y la cualidad, que proceden de las anteriores, al convertirse en pluralidad [52]. En segundo lugar están las Ideas de las especies (εἴδη). Y por último, las Ideas de los individuos (Platón, Sócrates). Todos los individuos del mundo de acá (ἐκεῖ) tienen su idea correspondiente en el mundo de allá (ἐνταῦθα). La razón es porque cada individuo es capaz de habitar en el mundo inteligible. Y porque sería una imperfección de la Inteligencia no poseer en sí misma las ideas de todas las cosas y tener que buscarlas fuera o conocerlas por medio de imágenes [53].

Pero esta multiplicidad de Ideas no disgrega la unidad de la Inteligencia. Permanecen en ella idénticas a su esencia. Aunque el modo de conciliarse esta unidad con la diversidad lo califica Plotino de *misterio* (θαῦμα).

La Inteligencia tiene una doble actividad. Por una parte contempla al Uno y se contempla a sí misma. Pero además posee virtud creadora semejante al Demiurgo platónico. «Encontrándose, pues, en toda plenitud, debió engendrar, pues una potencia semejante no podía quedar incapaz de engendrar» [54]. De la potencia creadora de la Inteligencia procede la tercera hipóstasis, que es el *Alma universal.*

3.º El Alma universal (ψυχή), que se deriva de la Inteligencia, es semejante a ella, pero de categoría inferior. Es una especie de puente intermedio entre el mundo inteligible y el sensible. Por su parte superior pertenece al mundo inteligible, del cual constituye el grado más ínfimo, y por su parte inferior entra en la constitución del mundo sensible y material.

El Alma tiene también una actividad doble. No conoce al Uno, pero conoce el mundo de las Ideas de la Inteligencia, aunque ya no por intuición ni por contemplación, sino por raciocinio discursivo (διάνοια), por medio de imágenes y conceptos (λόγοι). Por otra parte, tiene también actividad creadora, y se comunica a la materia, multiplicándose sin dividirse (ἀμερίστως μερίζεται) en todos y en cada uno de los seres

51 οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά (V 5,1).
52 V 1,4.
53 V 7,1; 5,2.
54 V 1,7.

particulares del mundo sensible, en los cuales está toda en todos y toda en cada uno de ellos [55].

Estos dos aspectos a veces los expresa Plotino como si fuesen dos almas distintas (**πρότερα, δεύτερα**), una superior, intelectiva, vuelta hacia la Inteligencia, de la cual procede, y libre de todo contacto con el mundo material; y otra inferior, sensitiva (φύσις), que tiene por misión informar los seres del mundo corpóreo, los minerales, vegetales y animales [56].

En el Alma universal se contienen las razones seminales (λόγοι σπερματικοί) de todos los seres. De ella proceden todas las almas y todas las formas de los seres sensibles. Ella produce y gobierna el conjunto del Universo corpóreo [57]. Por esto los seres corpóreos constan de un doble elemento, uno material y otro espiritual y divino, que es su participación del Alma universal. Así el mundo es un inmenso animal, y todos los seres son vivientes. «Por ella este mundo es Dios» [58]. «El Alma se extiende naturalmente, por una procesión necesaria, desde el mundo inteligible, donde permanece su parte más alta, hasta la planta, que ella hace crecer». Pero no está el Alma en el mundo, sino el mundo en el Alma [59].

De aquí procede la armonía maravillosa que reina en todo el Universo. Todo está bien hecho, todo es bello, armónico y proporcionado. «Porque es necesario considerar las partes en relación con el todo, si son acordes y armónicas, y no considerar el todo en relación a algunas partes más pequeñas» [60]. «Y tampoco son inútiles los males para el orden y la plenitud del Universo. También el vicio tiene una función útil al todo, convirtiéndose en ejemplo de la ley y produciendo muchas consecuencias útiles» [61].

4.º El mundo sensible (κόσμος αἰσθητός).—El mundo sensible resulta de la unión de la parte inferior del Alma universal (segunda alma) con la materia. De las múltiples diferencias que la materia añade al Alma universal resulta la diversidad de los seres corpóreos. No obstante, el mundo es un viviente único, pues todos los seres están informados por una misma Alma. «El Alma universal es la que ha producido, insuflándoles su espíritu de vida, todos los animales que hay sobre la

55 V 1,2; VI 7,2.

56 III 8,3; IV 8,8.

57 IV 8,8.

58 V 1,2.

59 V 5,9.

60 III 2,3; IV 4,32,41.

61 III 6,5. Las tres hipóstasis árquicas, el Uno, la Inteligencia y el Alma, es lo que se ha llamado la trinidad plotiniana. Son tres hipóstasis distintas, inferiores unas a otras y no consustanciales ni idénticas en esencia. Vienen a responder a la trinidad arriana, pero son completamente distintas de la Trinidad del dogma católico.

tierra, en el aire y en la mar, así como los astros divinos y el cielo inmenso. Ella es la que ha dado al cielo su forma y la que preside sus revoluciones periódicas. Y todo esto sin mezclarse a los seres a quienes ella comunica la forma, el movimiento y la vida. Ella les es, en efecto, muy superior por su augusta naturaleza, mientras que éstos nacen y mueren según que ella les da o les retira la vida». «Así el Alma, descendiendo en el mundo, ha sacado este gran cuerpo de la inercia en que yacía y le ha dado el movimiento, la vida y la inmortalidad. El cielo, movido eternamente por una potencia inteligente, ha llegado a ser un ser lleno de vida y de felicidad. La presencia del Alma hace un todo admirable de aquello que antes no era más que un cadáver inerte, agua y tierra, o más bien tinieblas de la materia y del no-ser, objeto de horror para los dioses, como ha dicho un poeta».

Por la unión del Alma universal con la materia, el mundo sensible se convierte en un reflejo del mundo inteligible y resulta una armonía universal entre todos los seres pertenecientes a él[62].

5.º La materia (ὕλη) es a la que corresponde el ínfimo grado en la escala de los seres. Es la antítesis del Uno, pues es la fuente de toda multiplicidad. Es distinta de la nada; pero es puro vacío, y carece de toda cualidad y de toda determinación. Más bien se la debe llamar no-ser[63]. Es el ἑτερότης por excelencia, y el principio del hacerse (γένεσις), del movimiento, de la limitación y de la imperfección[64]. La materia es necesaria porque el Universo consta de contrarios, y no podría haber contrarios si no existiera la materia[65]. Es esencialmente privación (στέρησις) y el principio del mal, porque es lo más alejado de la unidad y, por lo tanto, del Bien. «Lo que tiene una pequeña falta de bien no es mal... Pero cuando hay un defecto total del bien, como en la materia, entonces el mal es absoluto»[66]. Es privación absoluta de luz.

Plotino mezcla en su concepto de materia ideas platónicas y aristotélicas, pues la concibe a la vez como un elemento malo, esencialmente negativo, y como la cárcel de las almas (Platón), y por otra como el soporte de las formas (Aristóteles).

6.º Antropología.—El hombre no constituye un compuesto sustancial único. Se compone de un elemento material

62 IV 4,32.41.
63 εἶδος τὶ τοῦ μὴ ὄντος ὄν (I 8,3.5; III 6,7).
64 I v 7,8; VI 3,2.
65 I 8,7; III 2,2.
66 I 8,5. κακὸν ἡ ὕλη (II 4,16; VI 7,28).

y corruptible, que es el cuerpo, y de otro espiritual e inmortal, que es el alma. «Todo ser es doble, es un compuesto de alma y de cuerpo, y es un yo, es decir, un alma separada, pura e incorruptible» [67]. «Lo indivisible y lo divisible son siempre cosas distintas. Su mezcla no consiste en formar un solo ser, sino que forman un todo, en el cual cada parte permanece pura y separada de la otra en su operación» [68].

En su Psicología Plotino yuxtapone conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos, sin cuidarse demasiado de armonizarlos entre sí. Por una parte, el alma proviene del mundo suprasensible, se une violentamente al cuerpo y tiende a separarse de él (platonismo); por otra, el alma es concebida como forma organizadora del cuerpo (aristotelismo, estoicismo).

Todas las almas proceden del Alma universal y todas son iguales, pero se hallan en distintos estados. Unas permanecen separadas y viven absortas en la contemplación del mundo inteligible. No tienen conciencia, ni memoria, ni deseos, ni dolores. Otras se hallan como flotando entre el cielo y la tierra. Son las de los demonios y los genios, de los cuales unos son buenos y otros malos. Pero otras cayeron en el mundo terrestre por haberse apartado de la contemplación del mundo ideal, y fueron encerradas en cuerpos materiales. De esta unión resultan en ellas la conciencia, los deseos, las pasiones y la memoria [69]. Aunque en otros lugares explica la unión del alma con el cuerpo como si se tratara de una cosa natural dentro del proceso general de la emanación de los seres [70]. Pero todas las almas constituyen una unidad viviente (πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοίνυν μίαν).

La esencia del hombre consiste en su alma, que es su principio de unidad, por el cual se asemeja al Uno. «Nosotros somos el alma» [71]. El hombre es el alma [72]. Todo lo demás es yuxtapuesto y accidental [73].

En el hombre hay tres almas, que son tres formas o tres diferencias distintas: la superior, que es la *intelectiva* (νοῦς), por la cual el hombre participa de la Inteligencia y puede contemplar el mundo inteligible; la *racional* (διάνοια), que corresponde al alma universal, y con la que puede raciocinar para apartarse del cuerpo y elevarse a la intuición del Alma superior; y la *sensitiva* (αἰσθητική), que es la que propiamente se une al cuerpo como forma para realizar las funciones sensitivas y vegetativas.

67 II 3,9.
68 IV 3,19.
69 V 1,1.
70 VI 4,16.
71 I 1,10.
72 IV 7,1.
73 IV 4,18.

El alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, ni contenida en él como en un lugar, ni como la parte en el todo (IV 3,20), sino más bien como la luz en el aire, sin mezclarse con el cuerpo ni cambiar a pesar de las mutaciones que éste pueda experimentar (IV 3,22). La prueba de que el alma intelectiva permanece siempre separada de la materia es que razonamos siempre que queremos, pero no entendemos siempre que queremos. «La inteligencia es nuestra, sin ser nuestra; es nuestra cuando nosotros usamos de ella» [74].

Pero ni siquiera el alma racional y la sensitiva están completamente unidas al cuerpo a la manera de forma sustancial. Sólo están sumergidas en el cuerpo parcialmente, como el que se encuentra con los pies dentro del agua, pero con el resto del cuerpo fuera. De aquí proviene la diferencia entre las almas. Por esencia todas son iguales. Pero unas están más inmersas que otras en la materia. El máximo grado de inmersión, y, por lo tanto, de degradación, corresponde a las plantas [75]. «No es verdad que ninguna alma, ni tampoco la nuestra, esté completamente inmersa en lo sensible; hay en ella algo que siempre permanece en lo inteligible..., siempre conserva algo de exterior al cuerpo» [76].

Tampoco hay comunicación directa del alma respecto del cuerpo. Del alma se desprende un fluido activo (πνεῦμα) que causa los movimientos del cuerpo y lo utiliza como instrumento para su servicio [77].

Pero la unión del alma con el cuerpo es accidental y violenta y, por lo tanto, tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo. «El alma humana se dice que en el cuerpo sufre todos los males, vive miserablemente, rodeada de dolores, de deseos, de temores y otros males. Para el alma el cuerpo es una cárcel y una tumba, y el mundo una caverna y un antro» [78]. La vida terrestre no es más que una sombra y una apariencia. En esto consiste el drama de la vida, pues el alma conserva el recuerdo del mundo superior y tiende a libertarse del cuerpo. Pero esto no es posible sino mediante la purificación.

4. **El retorno a la unidad** (ἐπιστροφή)—*a)* El fin de la Dialéctica de Plotino es el retorno a la unidad, que se rea-

[74] V 3,3. En I 1,8 afirma claramente la existencia de un doble entendimiento: uno común (κοινόν) y otro propio (ἴδιον).

[75] V 2,2.

[76] IV 3,19.

[77] Es la teoría estoica, que más tarde reaparecerá en los «espíritus vitales» de Descartes.

[78] IV 8,3.

liza, sobre todo, a través del hombre. El alma del hombre es el centro de todo el proceso descendente y ascendente. El alma, unida al cuerpo material, se halla en un estado violento. Pero en ella permanece el recuerdo de su estado anterior y un deseo ardiente (ὠδίς, ἔρως) de libertarse de su prisión y de retornar al Uno, que es su primer principio y el Bien por excelencia. La «purificación» (κάθαρσις) comienza bajo este impulso interior latente en la misma alma.

«¿Cuál es el arte, cuál es el método, cuál es la práctica que nos conducen a donde es preciso llegar? Al Bien y al primer principio. He aquí lo que nosotros consideramos como concedido y demostrado de mil maneras, y las demostraciones que se dan son también medios para elevarse hasta él» [79].

El proceso del retorno es a la vez intelectual y volitivo. Pero la «purificación» no afecta al alma en su ser íntimo, porque su misma esencia es la unidad. Ni el pecado ni la virtud afectan propiamente a la esencia del alma, por lo menos a su parte superior. «Ni la virtud ni el vicio añaden nada al alma» [80]. El «pecado» viene a reducirse a la adición extrínseca de elementos diferenciales que apartan al alma de la unidad. Y la virtud no constituye tampoco una perfección intrínseca del alma, sino que consiste en una actividad esencialmente negativa de separación y de supresión de diferencias para retornar a la unidad (ἀποστῆναι, χωρίζειν, ἀφαιρέσεις) [81].

La técnica de la «purificación» plotiniana es esencialmente dialéctica. Es una empresa filosófica, o mejor dicho, matemática, realizada *more geometrico*, mediante la sustracción o la supresión implacable de las «diferencias» materiales, sensitivas, racionales e intelectivas, hasta volver al Uno, que es el principio que está en nosotros mismos y que hace posible la purificación [82].

Plotino concibe la «purificación» y, por lo tanto, el retorno a la unidad, como un esfuerzo que el hombre puede realizar con sus propias fuerzas. La salvación no requiere ninguna ayuda extrínseca, sino que es un resultado del propio esfuerzo individual. El Uno está presente en todas las cosas, y, por lo tanto, en el mismo hombre. Basta querer llegar a él para poderlo conseguir [83].

El proceso y el orden de la «purificación» está claramente marcado con sólo considerar la serie de diferencias que separan al hombre de la unidad. El hombre está compuesto de

[79] I 3,1.
[80] III 6,2.
[81] ἀφαίρεσεις ἀλλοτρίου πάντος (I 2,4).
[82] VI 9,3.
[83] VI 9,7.

materia, de alma sensitiva (αἰσθητική), de alma racional (διάνοια) y de alma intelectiva (νοῦς). Por lo tanto, «es preciso contemplar el alma y lo que hay de más divino en el alma para saber lo que es la inteligencia. Tú llegarás a ello si suprimes del hombre, es decir, de ti mismo, primeramente, el cuerpo; después, el alma que lo informa, y ante todo la sensación, los deseos, las irritaciones y las otras pasiones malsanas que te inclinan hacia el mundo mortal» [84]. Lo mismo aparece en el orden plotiniano de los bienes: «El bien de la materia es la forma; si la materia sintiera, amaría la forma. El bien del cuerpo es el alma, sin la cual no podría existir ni conservarse. El bien del alma es la virtud. Más alta todavía es la inteligencia, y por encima de ella, la naturaleza que llamamos primera. Cada una de estas realidades produce un efecto en la realidad de la cual es bien: la una produce el orden y la armonía; la otra, la vida; otra el pensar y el vivir bien» [85].

Todo el proceso plotiniano de la purificación se hace de abajo hacia arriba, desde la multiplicidad a la Unidad. El primero procede de las cosas sensibles hasta llegar a las inteligibles. El segundo arranca de más arriba y es propio de los que ya han llegado a las cosas inteligibles, los cuales recorren las distintas etapas del mundo inteligible hasta llegar a la Inteligencia misma. Pero el fin del camino sólo se alcanza cuando se llega a la cumbre de lo inteligible, que es la identidad con el Uno, la cual se logra en el *éxtasis* (ὅταν τὶς ἐπ'ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ). Es de notar que, tanto el ascenso como el descenso, son un proceso unívoco y homogéneo. «Es preciso que la cosa engendrada sea del mismo género que su generador. Solamente es más débil, porque los rasgos del género se debilitan en el descenso» [86]. Por esta razón el hombre es capaz por sus propias fuerzas no sólo de conocer el Uno, sino también de llegar a poseerlo, incluso en esta vida de manera transitoria por el éxtasis, que es un contacto suprasensible y suprainteligible con Dios [87]. Y éste es el fin de la purificación: «El verdadero fin del alma es adherirse a esta luz y contemplarla ella misma por sí misma y no por medio de la luz de otro ser, sino esta luz misma a causa de la cual ella ve, porque aquello que la ilumina es lo que ella debe contemplar, lo mismo que no se contempla el sol a la luz de otro astro extraño. ¿Cómo podrá ella hacerse esta luz?» ¡Suprímelo todo! (ἄφελε πάντα) [88].

84 V 3,9.
85 VI 7,25.
86 III 8,5.
87 V 1,1. Plotino no emplea la palabra *éxtasis*, sino otras equivalentes a contacto inmediato.
88 V 3,17.

b) Medios para retornar al Uno.—Para Plotino, lo mismo que para Platón, todos los caminos son buenos con tal que conduzcan al término a que desea llegar. Lo mismo valen los procedimientos racionales de la Dialéctica como los extra-rracionales o sentimentales del arte y del amor.

En la primera Ennéada señala tres: 1.º *La Música*, por la cual el hombre debe elevarse de la armonía sensible de los sonidos a la armonía inteligible, y finalmente al Uno, que es la fuente universal de toda armonía. «Es menester que se desarrollen el filósofo, el músico y el amante... Al músico es necesario conducirlo más allá de estos sonidos sensibles, ritmos y figuras... y guiarlo a la belleza que ellos contienen, y enseñarle que lo que excita su entusiasmo es la armonía inteligible, y lo bello que en ella se halla, la belleza universal, y no solamente la belleza particular» [89]. 2.º *El Amor*, por el cual se debe ascender de la belleza corpórea y sensible a la Belleza inteligible y espiritual, y finalmente al Uno, que es la fuente de toda belleza [90]. 3.º La *Filosofía*, o la *Dialéctica*, que es la parte más noble de la Filosofía. Por ella se va subiendo de las cosas sensibles, transitorias, contingentes y caducas a las realidades inteligibles y eternas, y finalmente al Uno, que es el principio de toda unidad. La Dialéctica, «cesando de errar en torno a lo sensible, se adhiere a lo inteligible, y aquí encuentra su tarea, alejándose de la falsedad, nutriendo el alma en el campo de la verdad» [91].

c) Grados de la ascensión hacia el Uno.—La ascensión hacia la unidad se realiza a través de tres etapas, que corresponden a las tres diferencias que constituyen el compuesto humano. Es necesario purificar al hombre del cuerpo y de las «cosas de aquí abajo» [92].

1.º *Supresión de la materia.*—En el compuesto humano la última diferencia es la *materia*, que constituye el cuerpo. Por esto lo primero de todo es libertar el alma del cuerpo y de las sensaciones (αἴσθησις). «Hay que dejar el alma sola y separada de todas las cosas».

Es necesaria la liberación de los sentidos y de todas las sensaciones, especialmente las de la vista y del oído [93]. El alma debe «cesar de inclinarse demasiado hacia las cosas inferiores e imaginarlas» (III 6,5). *Y además emanciparse del atractivo de las cosas exteriores*, «especialmente del apetito de dominio y de poder» (I 6,7). Los medios para conseguir esto son el recogimien-

[89] I 3,1.
[90] I 3,2.
[91] I 3,4.
[92] VI 9,10.
[93] I 1,9; V 1,12; 5,7.

to, la concentración dentro de sí mismo [94], la soledad, el desprendimiento de todo [95]. Hay que cerrar los ojos del cuerpo para ver el brillo de la belleza inefable [96], su claridad solitaria, que brilla de súbito en nosotros [97]. Porque las cosas sensibles no son más que imágenes y sombras ficticias de la verdadera realidad. Son sueños, fantasmas, apariencias de ser, juegos fugitivos, mentiras en acto. Los que creen en los cuerpos son «como soñadores, que toman como evidente lo que perciben entre sueños» [98].

El estado a que llega el hombre después de esta etapa de purificación es la *impasibilidad* estoica (ἀταραξία, ἀπάθεια).

El mismo resultado se alcanza por la práctica de las virtudes, en un aspecto ético. Plotino distingue entre virtudes *políticas* (πολιτικαὶ ἀρεταὶ), las cuales moderan la sensibilidad inferior. Son las cuatro virtudes cardinales platónicas: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Y sobre ellas, en un plano más elevado, la sabiduría (σοφία). Por encima de éstas están las virtudes *purificativas* (καθαρτικαὶ), que no sólo moderan la parte inferior, sino que desprenden al hombre de las cosas sensibles. Son las mismas anteriores, pero consideradas en cuanto que ejercen una función superior. Y, por último, se hallan las virtudes *paradigmáticas* (παραδειγματικαί), que no sólo desprenden al hombre de las cosas sensibles, sino que lo ponen en disposición de contemplar las inteligibles.

2.º *Supresión de la forma discursiva* (διάνοια).—El segundo esfuerzo tiene por objeto el desprendimiento de otra «diferencia», que es la razón discursiva, la cual está todavía sujeta a la multiplicidad, a la división y a la sucesión. Es necesario esforzarse por suprimir todo discurso y todo raciocinio, hasta llegar a contemplar la verdad, con un solo acto único e inmutable de intuición. Hay que prescindir de las demostraciones (ἀπόδειξις), de las persuasiones (πίστις) e incluso del mismo lenguaje [99]. Podemos servirnos de raciocinios hasta llegar al Νοῦς, que es la fuente de toda inteligibilidad, pero después hay que trascenderlos también.

Es de notar que Plotino no establece una diferencia esencial entre sensación y razón discursiva (que viene a reducir a la imaginación). Entre ambas cosas hay una continuidad rigurosa. «Lo que nosotros llamamos sensación, porque se refiere a los cuerpos, es más oscura que la sensación que tiene lugar en lo inteligible y no es más clara sino en apariencia. Nosotros

94 συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω (V 5,7).
95 VI 9,4.
96 I 6,9.
97 V 5,7.
98 III 6,6; I 1,7; V 5,6; 9,5.
99 IV 3,18.

llamamos sensitivo al hombre de aquí abajo, porque él percibe menos bien y percibe imágenes inferiores a sus modelos; así las sensaciones son pensamientos oscuros (ἀμυδραὶ νοήσεις) y los pensamientos son sensaciones claras (ἐναργεῖς αἰσθήσεις) [100].

Pero la misma sensación es ya inteligible en potencia. Es un acto del alma, aunque producido con ocasión de las impresiones de los cuerpos. La razón discursiva, en cuanto tal, no trasciende el campo de la sensación. Solamente le compete «recibir las impresiones sensibles e inteligibles, discernir las imágenes procedentes de la sensación, hacer la síntesis o la división y establecer el puente entre estas imágenes y las ideas inteligibles» [101].

Por esto es necesario trascender la razón discursiva, renunciando a la ciencia y a los objetos de ciencia [102].

3.º *Supresión de la forma intelectiva* (νοῦς).—Una vez purificada el alma de la forma discursiva, prevalece la forma intelectiva y el acto de la intuición sobre el raciocinio. Pero con esto no hemos llegado todavía al término, pues la Inteligencia contempla las Ideas, pero por encima de las Ideas está el Uno. Para llegar a la intuición del Uno es necesario purificar también la Inteligencia, que está compuesta de οὐσία (unidad) y diferencia (ἑτερότης). «Es necesario saltar a un grado todavía más alto de la vida que la Inteligencia» [103].

La esencia del hombre, como la de todos los seres, es la unidad, que subsiste por debajo de todas las diferencias. Es la huella del Uno (ἴχνος τοῦ ἑνός) [104]. Por esto para llegar a la unidad perfecta es necesario suprimir toda clase de diferencias, incluso la misma forma intelectiva. «No por el camino de la ciencia ni por medio del pensamiento se tiene conciencia de El, sino por una presencia mejor que la ciencia... Pues El no está ausente de ninguno, y es, sin embargo, de todos; por lo cual está presente y no está, pero sí para quien es capaz y se halla pronto para recibirlo, como para lograr estar en armonía y ponerse en contacto con él; en contacto por semejanza y por la potencia que existe en él, innata a quien procede de El, cuando se encuentra en el mismo estado en que se hallaba cuando ha venido de El; entonces puede El ser visto, en la medida en que es posible por su naturaleza» [105].

El Uno, que es el objeto de la contemplación, está más

100 VI 7,7.
101 V 3,2.
102 ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστημῶν (VI 9,4; 9,10).
103 VI 7,16.
104 V 5,5.
105 VI 9,4.

allá del pensamiento. Solamente puede alcanzarse en la intuición, o en el *éxtasis*, que consiste en un contacto suprainteligible con el Uno (V 1,1), y se alcanza en el momento en que quedan anuladas todas las diferencias. «El Uno, que no tiene diferencia, está siempre presente, y nosotros estamos presentes a El desde el momento en que ya no tenemos ninguna diferencia» [106].

Para llegar a ese estado es necesario perder la conciencia de sí mismo: «Sí, en el estado de inconsciencia, los seres que llegan a la sabiduría tienen una vida más intensa, una vida que no se dispersa en las sensaciones, sino que se concentra en sí misma y en el mismo punto» [107]. Es más, incluso es necesario libertarse de la propia personalidad: «Abandonando tu individualidad es como tú llegas a ser el Todo (ἀφεὶς δὲ τὸ τοσοῦτον γέγονας πᾶς), y, no obstante, antes tú eras también el Todo (ἦσθα πᾶς), pero por el hecho de que alguna cosa extraña (ἄλλο τί) se había añadido a ti, por esta adición tú eras inferior» [108]. De esta manera se logra el hombre interior (ὁ εἴσω ἄνθρωπος). «Dios viene entonces a ti trayendo su propio mundo unido a todos los dioses que están en él. Todos son cada uno y cada uno es todos; unidos juntamente son diferentes por su potencia, pero todos ellos son un ser único con una potencia múltiple».

En ese momento el pensamiento no ve ningún objeto, sino simplemente una luz pura. «El ve sin ver nada, y entonces es cuando ve sobre todo. Así, la inteligencia, recogiéndose en su intimidad, ve una luz que se aparece súbitamente, sola, pura y existente en sí misma» [109]. Esa visión es un acto suprasensible, suprarracional, suprainteligible. Es una contemplación viviente (θεωρία ζῶσα). Un pensamiento puro, sin objeto. Es la unidad del pensamiento pensante, es el no pensar (τῇ ἑαυτοῦ μὴ νῷ), porque el pensamiento puro es el pensamiento no pensante (ὁ μὴ νοῦς = νοῦς καθαρός). En el alma llega a ser una misma cosa el ser y el pensar (ἀλλ'οὐσία καὶ τῷ ταυτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι) [110].

El hombre que llega a esas alturas «ya no sabe qué es él». «Toda nuestra actividad se dirige al objeto contemplado; nosotros nos hacemos ese objeto, nos ofrecemos a él como una materia que él informa; nosotros ya no somos nosotros mismos sino en potencia».

106 VI 9,11.
107 I 4,10.
108 VI 5,12.
109 V 5,7.
110 III 8,8. Esta expresión plotiniana habría encantado a Descartes.

d) QUIETISMO.—Para llegar al estado de éxtasis no conviene hacer esfuerzos, sino esperar a que el mismo Uno se manifieste. «No conviene perseguirlo, sino esperar tranquilamente a que se nos aparezca, preparándonos a la contemplación como el ojo espera la aparición del sol, que, como dicen los poetas, surgiendo en el horizonte por encima del océano, se muestra a nuestros ojos para que lo veamos... El aparece casi sin haber venido, más bien presente antes que toda otra cosa, antes aún de que venga la inteligencia... Y es maravilloso que sin haber venido se halle ya presente» [111]. Después de la elevación sobre el mundo inteligible, «abandonada toda disciplina y conducido hasta aquí apoyado sobre la belleza, piensa hasta alcanzar a aquel en el cual está, y elevado hasta él casi por la ola de la inteligencia, y alzado hasta lo alto casi por el henchirse de él, súbitamente ve, sin saber de qué manera» [112].

e) TÉRMINO DEL PROCESO DE LA PURIFICACIÓN.—El término final de todo el proceso ascendente de la Dialéctica, del Arte, del Amor y de la Virtud será llegar a la unión con el Uno, que es el principio de todas las cosas, no sólo por contemplación, sino también por conciencia de la identidad entitativa.

A este fin tiende toda la filosofía de Plotino y es lo único que le interesa. No concede ninguna importancia al mundo sensible ni a las cosas que a él pertenecen. Todas son puras apariencias, sombras mentirosas que no merecen ocupar la atención del filósofo. Su desdén ante el mundo llega a convertirse en una verdadera actitud acosmista que evoca un poco la de Berkeley. El mundo no es un camino, sino un estorbo para llegar al estado feliz de contemplación del Uno, y, por lo tanto, hay que suprimir implacablemente todo contacto con él.

111 V 5,8.
112 VI 7,36.
Muchas de estas expresiones plotinianas, que pasan a Occidente a través del Seudo-Dionisio (discípulo de Proclo, al parecer), suenan de manera muy semejante a las empleadas por los místicos cristianos. Será útil recordar la confusión que hemos indicado en Plotino, entre ser lógico y ontológico. Su contemplación del Uno tiene mucho de parecido con los procedimientos utilizados por el budismo para llegar a la aniquilación de la conciencia, e incluso de la propia personalidad. Ese contacto intelectual con el Uno es un simple estado de inconsciencia, contemplando una idea abstracta, lo cual es todo lo contrario de la contemplación cristiana.

II. Discípulos de Plotino

«Podría aplicarse al neoplatonismo lo que Plotino dice de la Unidad. Así como ésta se degrada en la multiplicidad, lo mismo el sistema de Plotino, al pasar en manos de sus discípulos, se diversifica y pierde en nitidez lo que gana por otra parte en duración» [1].

Amelio Gentiliano (h.220-272).—De origen etrusco. Fue primero discípulo de Lisímaco y después predilecto de Plotino, desde 246 hasta 269, en que abrió escuela propia en Apamea de Siria. Fue muerto por orden del emperador en 272.

Muy influido por Numenio, cuyas obras sabía de memoria. Pero defendió a su maestro de la acusación de plagio en su obra *Diferencias doctrinales de Plotino respecto de Numenio.* Tomó nota de las lecciones de Plotino día tras día y las reprodujo en una obra (perdida) en 110 libros: *Escolios sobre las lecciones.* Comentó la *República* y quizá el *Timeo.* Escribió una carta *Sobre la singularidad de la doctrina de Plotino* y *Contra las aporías de Porfirio.*

En Amelio se inicia la tendencia a multiplicar las hipóstasis, complicando el sistema plotiniano con divisiones y subdivisiones. Según un texto de Proclo, distinguía tres Demiurgos, tres Inteligencias y tres reyes o potencias reales. El primero es el que es (τὸ ὄν), creador; se identifica con Phanés. El segundo, el que contiene (τὸ ἔχον), ordenador, corresponde a Uranos. El tercero, el que contempla (τὸ ὁρῶν), fabricador, y equivale a Cronos. Es de notar la alusión a la cosmogonía órfica [2].

Porfirio (h.233-304).—Natural de Tiro o de Batanea (Siria). Su nombre propio era Malco. Estudió primeramente en Alejandría, donde conoció a Orígenes, y después en Atenas con Longino Casio el retórico y con el gramático Demetrio. En 262 fue a Roma, ingresando en la escuela de Plotino, donde fue recibido por Amelio, en ausencia del maestro. Permaneció allí seis años, hasta que, a consecuencia de sus rigores

[1] Krakowski, E., *Plotin et le paganisme religieux* (París 1934) p. 200.

[2] Proclo, *In Tim.* I 306,1ss. Es curioso el texto que nos ha conservado Eusebio, donde Amelio alude al evangelio de San Juan: «Ciertamente que el autor de todas las cosas que existen ha sido el Logos, que es eterno, como había dicho Heráclito; el Logos, que, según el bárbaro (San Juan), ocupa junto a Dios el puesto y la dignidad de principio, Dios él también, por el cual han sido hechas todas las cosas y en el cual ha sido creado todo ser viviente y la vida misma. El puede también unirse a un cuerpo, revestirse de carne y tomar la apariencia humana, sin velar, no obstante, la grandeza de su naturaleza» (Eusebio, *Praep. Evang.* XI 19; Porfirio, *Vita Plot.* 3,17).

ascéticos, sufrió una crisis nerviosa, en que llegó casi al suicidio (268). Por consejo de Plotino se retiró una temporada a Lilibea (Sicilia), donde se hallaba cuando falleció su maestro (270). Tras un breve viaje por Africa regresó a Roma, donde sucedió a Plotino en la dirección de la escuela. Siendo ya viejo se casó con Marcela, viuda de un amigo. Murió a principios del siglo IV. Según un testimonio de Sócrates, había sido cristiano y apostatado después *(Hist. Eccles.* III 23). Pero no parece exacto.

Fue un escritor enciclopédico que cultivó los temas más variados. Escribió 77 obras, aunque pocas han llegado íntegras hasta nosotros. Se propuso conciliar a Platón y Aristóteles, inaugurando la serie de los grandes comentaristas neoplatónicos con su tratado sobre las cinco voces, o *Introducción* (Εἰσαγωγή) a las *Categorías* de Aristóteles, traducido al latín por Mario Victorino y Boecio, y después al siríaco, al árabe y al armenio, y que tuvo el destino de inaugurar la famosa controversia sobre los universales, con que se inicia la especulación filosófica en la Edad Media [3]. Sus obras más notables son las siguientes: Antes de 263: *De la Filosofía tomada de los oráculos, Cuestiones homéricas, Historia de la Filosofía* (contiene la *Vida de Pitágoras), Comentarios a los Armónicos de Tolomeo, Introducción a la Astrología, Sobre las imágenes de los dioses.* Entre 263-268: *Comentarios a Platón* (Timeo), *Introducción a las Categorías de Aristóteles* (Isagoge), a petición del senador Crisaorio. Entre 268-270: *Contra los cristianos,* en 15 libros, en que trata de defender el paganismo contra el cristianismo, niega la autenticidad del Pentateuco, la anterioridad de las profecías, la divinidad de Jesucristo y acumula contradicciones en la Biblia. Fue refutado por Eusebio de Cesarea, San Metodio de Olimpia, Apolinar de Laodicea y Filostorgio. *Carta al sacerdote Anebón, Sobre el retorno del alma a Dios, Sobre la abstinencia de carne de los animales.* Después de 270: *Sentencias introductorias a lo inteligible* (traducida por Ficino con el título *De occasionibus), Sobre el antro de las ninfas, Carta a Marcela.* Hacia el año 300 publicó su edición de las *Ennéadas* de Plotino, precedidas de una vida de su maestro. Es la *Vita Plotini,* fuente biográfica principal sobre la vida del maestro.

[3] He aquí el pasaje que dio origen a tan largas controversias: «Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint: sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia; et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita, et circa ea consistentia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi, et maioris egens inquisitionis» *(Porphyrii quinque vocum liber* praefatio, ed. y comentario de Angel Poliziano).

Su doctrina carece de originalidad, reproduciendo el esquema plotiniano. Solamente acentúa la tendencia al ascetismo y trata de defender las prácticas religiosas del paganismo. En la cumbre del ser está el *Uno*, que es absolutamente incorpóreo. Esta presente en todas partes, sin estar en ninguna. Debajo está la *Inteligencia*, que procede del Uno. Es también incorpórea, simple e indivisible. En ella se contiene el mundo inteligible de las Ideas. «No hay en ella una parte que piense, mientras que otra no piensa. Porque entonces, en cuanto que no pensara, sería ininteligible». De la Inteligencia, a su vez, procede el *Alma del mundo*, que ya es compuesta y móvil. Tiene dos partes, la superior, que se identifica con el Demiurgo, y la inferior, en la cual se contienen todas las almas particulares, que proceden de ella, aunque sin dividirla ni destruir su unidad. Debajo de las almas está la materia y los cuerpos. Pero ni éstos ni el espacio tienen propiamente realidad, pues la verdadera realidad es la de los seres incorpóreos, los cuales pueden multiplicarse sin dividirse. Todo lo divisible está contenido en la unidad, y la materia en el espíritu. Así los cuerpos están contenidos en el alma; el alma en la Inteligencia, y todas las cosas, en el Uno. Todo proviene del Uno y todo está en el Uno, pero el Uno no es ninguna de las cosas particulares.

Porfirio se esfuerza por subrayar la absoluta contraposición entre alma y cuerpo. Al principio todas las almas residían en el cielo de las estrellas fijas. Después revistieron un cuerpo formado de éter, a la manera de un vehículo (ὄχημα). Conforme fueron descendiendo, su cuerpo se fue haciendo cada vez más pesado, con las partículas adheridas al atravesar por las esferas de los planetas. Las almas menos cargadas quedaron en las regiones astrales. Pero las que recibieron mayor peso llegaron hasta la tierra.

En Moral su tema fundamental es la *salvación del alma* (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία), que se logra mediante el autoconocimiento, el ascetismo, la purificación y el conocimiento de Dios. El alma debe liberarse del cuerpo para retornar a su primer principio. Hay que suprimir las pasiones, consumando una muerte filosófica, que es aún más eficaz que el suicidio para desprenderse del cuerpo. «Hay dos muertes: una, la más conocida, cuando el cuerpo se separa del alma; otra, que es la de los filósofos, cuando el alma se desprende del cuerpo» [4].

El proceso de desprendimiento se realiza mediante la virtud, que tiene cuatro grados: 1.º Virtudes *políticas*, que consisten esencialmente en moderar y dominar las pasiones para

[4] *Sentencias* 9: ed. Didot, *Bibl. graeca* t.46.

obrar conforme a las leyes de la naturaleza. Hacen al hombre *honesto*. 2.º Virtudes *catárticas*, que purifican el alma en cuanto alma, y la liberan en absoluto de las pasiones (*apatía*). Hacen al hombre *demonio bueno*. 3.º Virtudes *contemplativas*, por las que el alma ejerce la actividad intelectual, obrando conforme al entendimiento. Hacen al hombre *divino*. 4.º Virtudes ejemplares o *paradigmáticas*, que son propias de la inteligencia en cuanto tal. Hacen al hombre *dios padre* [5]. El que posee las virtudes superiores posee también las inferiores, pero no a la inversa.

El sabio debe practicar una sobriedad absoluta, abstenerse de todos los placeres, prescindir del matrimonio, etc. El alma, concentrada en sí misma, se separa del cuerpo y encuentra a Dios. «La mente del sabio es el verdadero templo de Dios, y a Dios le tributa el máximo culto el que más le conoce». «Dios no necesita de nadie. El sabio solamente necesita de Dios». «Con el conocimiento de Dios los hombres se purifican, y acercándose a Dios consiguen la justicia». «El sabio honra a Dios incluso en el silencio; el necio lo insulta hasta cuando ora y ofrece sacrificios». «El que profesa la sabiduría profesa la ciencia que conoce a Dios, y ejercita la piedad hacia El no con plegarias y sacrificios, sino con las obras» [6]. «Le honramos con el puro silencio y con los pensamientos puros acerca de El» [7].

No obstante, en la carta a Anebón—a la cual contestó un discípulo de Jámblico con el libro *De mysteriis*—, aunque propone fórmulas muy puras de religión, como la pureza del corazón, la práctica de la virtud, la imitación de los dioses, etc.; sin embargo, hace concesiones a las formas de religión popular, admitiendo la magia, la teurgia, la astrología y toda la abigarrada turbamulta de dioses del paganismo. Solamente hace una excepción con el cristianismo, que rechaza por completo, y al que combatió duramente [8].

Fueron discípulos suyos en Roma CRISAORIO, GAURO, GEDALIO, NEMERCIO y JÁMBLICO.

[5] *Sentencias* 32.

[6] *Carta a Marcela* 11-12.16-17.

[7] *De abstinentia* II 34.

[8] P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antéchrétienne du I au VI siècle* (París 1934) p. 224-296.

BIBLIOGRAFIA

Ammonio Sakkas

ARNIM, H. VON, *Quelle der Ueberlieferung des Ammonios Sakkas:* Rhein. Mus. 42 (1887) 276-285.
CARAMELLA, S., *Il cristianesimo di Ammonio Saccas:* Nuovo Didaskeleion 2 (1948) 62-70.
DEHAUT, L. J., *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonio Saccas* (Bruselas 1836).
ELORDUY, E., *Ammonio Saccas. La leyenda de su apostasía:* Pensamiento 3 (1947) 5-27.
— *¿Es Ammonio Sakkas el Seudo-Areopagita?:* Estudios Eclesiásticos 18 (1944) 501-557.
— *Orígenes, discípulo de Ammonio:* Las Ciencias 12 (Madrid 1947) 897-912.
— *La filosofía estoica absorbida por la filosofía cristiana:* Sophia 16 (1948).
— *Ammonio Sakkas.* I: *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps.-Areopagita* (Oña, Burgos, 1959).
FREUDENTHAL, *Ammonio Sakkas:* R. E. PAULY-WISOWA, 1 (1894).
GUYOT, H., *Ammonius Sakkas:* Rev. de l'Inst. Cath. (1904) 5.
HEINEMANN, F., *Ammonios Sakkas und der Neuplatonismus:* Hermes 61 (1926) 1-27.
KRAUSE, H., *De Ammonii Sakkas memoria apud Nemesium conservata:* Studia Neoplatonica (Leipzig 1904).
ZELLER, E., *Ammonios Sakkas und Plotin:* Archiv für Geschichte der Phil. 7 (1894) 295-312.

Plotino

A) *Ediciones*

Editio princeps: Por PERNA (Basilea 1585).
CREUZER-MOSER (París 1835): Plotino y Porfirio.
DIDOT (París 1896): Biblioteca graeca, t.50. Con traducción de Marsilio Ficino.
BRÉHIER, E., *Ennèades,* 6 tomos en 7 vols. Collection Guillaume Budé, Les Belles Lettres, 1924-1938 (texto griego y traducción francesa).
HARDER, R., 5 vols. (Leipzig 1930-1937). F. Meiners Philosophische Bibliothek.
HENRY, P., y SCHWYZER, H. R., *Plotini Opera* I 1951. París, Desclée de Brouwer. Bruselas, L'Édition universelle. Edición crítica. El tomo 1 contiene las Ennéadas I-III. El tomo 2 (1959), las Ennéadas IV-V.
CILENTO, V., *Enneadi* (Bari 1947-1949), 3 vols.
FAGGIN, G., *Le Enneadi* (Milán 1947-1948).
PLOTINO, *Las Ennéadas* (Madrid 1930), 4 vols. (tr. por José María Quiroga?). (Se inspira en la versión francesa de M. N. Bouillet, París 1857-1861.)
— *Ennéadas* (Bs. Aires, Losada, 1949). Trad. por David García Bacca. El t.1 contiene la Ennéada I, con notas y aclaraciones del traductor.
Amplia bibliografía en B. MARIEN, *Bibliografia critica degli studi plotiniani* (Bari 1949).

B) *Estudios*

ALVERMANN, K., *Die Lehre Plotins* (Jena 1905).
ARMSTRONG, A. H., *Emanation in Plotin* (Mind 1937).

ARMSTRONG, A. H., *The architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge 1940).
— *The real meaning of Plotinus Intelligible World* (Oxford, Blackfriars, 1949). *La significación real del mundo inteligible en Plotino:* Notas y estudios de Filosofía 2 (1915) 259-268.
ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (París 1921).
— *Platonisme des Pères:* Dict. Theol. Cath. 12,2258ss (París 1935).
BARION, K., *Plotin und Augustin* (Berlín 1935).
BECKER, C., *Plotin und das Problem der geistigen Aneigung* (Berlín 1940).
BENZ, E., *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriff von Plotin bis Augustin* (Stuttgart 1930).
— *Der Willensbegriff von Plotin bis Augustin* (Halle 1931).
BIGG, C., *Neoplatonism* (Londres 1895).
BOYER, P., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Augustin* (París 1920).
BRÉHIER, E., *La Philosophie de Plotin* (París 1922; ²1938).
— *La Filosofía de Plotino*. Trad. de Lucía Piossek Prebisch (Bs. Aires, Sudamericana, 1953).
— *L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec.:* Rev. de Mét. et Mor. (1919).
— *Le Parménide de Platon et la Théologie negative de Plotin:* Sophia 6 (1938).
CARAMELLA, S., *La filosofia di Plotino e il neoplatonismo* (Catania 1940).
CARBONARA, C., *La Filosofia di Plotino* (Roma, Perrella, 1938-1939).
COCHEZ, J., *L'esthétique de Plotin:* Rev. Néosc. de Louvain 20 (1913) 294-338.431-454; (21) 165-192.
— *Plotin et les mystères d'Isis:* Rev. Néosc. de Louvain 18 (1911) 328-340.
CORTE, M. DE, *Technique et fondament de la purification plotinienne:* Rev. d'Hist. de la Philos. (1931).
— *Aristote et Plotin* (París, Desclée, 1935).
— *La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle:* Rev. de Philos. (París 1932).
— *Plotin et la nuit de l'esprit:* Études Carmelitaines (París 1938).
CUMONT, F., *Lux perpetua* (París 1949).
CHIARADIA, M., *L'estetica di Plotino* (Roma 1937).
DREWS, A., *Plotin und der Untergang der antike Weltanschauung* (Jena 1917).
ELORDUY, E., *En torno a Plotino:* Estudios Eclesiásticos 26 (1952) 225-232.
FAGGIN, G., *Plotino* (Milano, Garzanti, 1945). Con antología.
FREUDENTHAL, J., *Hellenistische Studien* (Breslau 1875).
GARCÍA BACCA, D., *Introducción general a las Ennéadas* (Bs. Aires, Losada, 1948).
GANDILLAC, M., *La Sagesse de Plotin* (París 1952).
GIACON, C., *Motivi plotiniani* (Padova, Cedam, 1950).
GUTHRIE, K. S., *Plotin, his life, times and philosophy* (Chicago 1909).
GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin* (París, Boivin, 1933).
GUYOT, H., *L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin* (París 1906).
HEINEMANN, F., *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwickiung und sein System* (Leipzig 1921).
— *Die Spiegeltheorie der Materie ald Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin:* Philologus (1926) 1ss.
HENRY, P., *Plotin et l'Occident:* Spicilegium Lovaniense XV (Lovaina 1943).
— *Études plotiniennes. I. Les états du texte de Plotin* (Lovaina, Musseum Lessianum, 1938), 2 vols.—II. *Les manuscrits des Ennéades* (Lovaina Musseum Lessianum, ⁵1941; París, Desclée de Brouwer).

HENRY, P., *Le problème de la liberté chez Plotin:* Rev. Néosc. de Philos. 33 (Lovaina 1931).
INGE, W. R., *The philosophy of Plotinus* (Londres 1918, 1925).
JENSEN, P. J., *Plotin* (Copenhague 1948).
KRAKOWSKY, E., *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'Esthétique de Plotin et son influence* (París, Boccard, 1929).
— *Plotin et le paganisme religieux* (París, Denoël et Steele, 1933).
LIESHOUT, H. VAN, *La théorie plotinienne de la vertu* (Fribourg, Suiza, 1926).
LINDSAY, J., *The Philosophy of Plotinus:* Arch. für Gesch. der Philos. 12 (1902) 472ss.
MARÉCHAL, J., *Études sur la psychologie des mystiques* (Bruselas 1937-1938).
MEHLIS, G., *Plotin* (Stuttgart 1924).
— *Plotino* (tr. José Gaos): Rev. de Occidente (Madrid 1931).
MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París, Broccard, 1937).
MONLERAS, D. DE, *Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino:* Rev. de Filosofía 10 (Madrid 1951) 509-526.
NEBEL, G., *Plotinus Kategorien der intelligiblen Welt* (Tubingen 1929).
— *Terminologische Untersuchungen zu Usia bei Plotin:* Hermes (1930) 422ss.
OVERSTREET, H. A., *The Dialectic of Plotinus* (Berkeley, Univ. Press, 1905).
PELLOUX, L., *Plotino* (Brescia, La Scuola, ²1945).
— *L'Assoluto nella dottrina di Plotino* (Milano, Vita e Pensiero, 1941).
PRINI. P., *Plotino e la genesi dell'umanesimo* (Roma 1968).
PUECH, A., *Position spirituelle et signification de Plotin:* Bull. de l'As. Guillaume Budé (1938) n.67.
REINHARDT, C., *De graecorum theologia capita duo* (Berlín 1900).
RIST, J. M., *Plotinus. he Road to Reality* (Londres 1969).
SCHWYZER, H. R., *Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotinos:* M. H. (1944) 87.
THEILER, W., *Plotin und die antike Philosophie:* M. H. (1944) 209ss.
— *Die Vorbereitung des Platonismus:* Problemata 1 (Berlín 1930).
TRAVAGLIO, C., *La vera cognoscenza secondo Plotino:* Mem. Acad. Sc. (Torino 1911).
TROUILLARD, J., *La purification plotinienne* (París, Presses Univ. de France, 1955).
— *La genèse du plotinisme:* Rev. Phil. Louvain 53 (1955) 469-481.
— *La procession plotinienne* (París, Presses Univ. de France, 1955).
— *Valeur critique de la mystique plotinienne:* Rev. Phil. Louvain 59 (1961) 431-444.
VERZA, V., *Dialettica e filosofia in Plotino* (Trieste 1963).
VOLKMANN-SCHLUCK, K. H., *Plotin als Interpret der Ontologie Platos:* Phil. Abhand. 10 (Frankfurt 1942).
WUNDT, G., *Plotin* (1919).
ZUCKER, FR., *Plotin und Lykopolis* (Berlín, Akademie-Verlag, 1950).

Porfirio

A) *Ediciones*

NAUCK, A., *Porphyrii philosophi platonici Opuscula selecta* (Leipzig ²1886)
MOMMERT, B., *Aphormai* (Leipzig 1907).
HARNACK, A., *Adversus christianos:* APA (1916) t.1.
MÜLLER, C., *Fragm. hist. graec.* III 688-727.
WOLFF, G., *Porphyrii, De Philosophia ex oraculis haurienda* (Berlín 1856); G. Olms (Hildesheim 1961).
L'antre des Nymphes. Traduction de Joseph Trabucco, suivi d'un essai sur

les grottes dans le culte magico religieux et dans la Symbolique primitive, par P. Sintyves (París 1918).
BUSSE, A., *Commentaria in Aristotelem graeca* VI 1 (Berlín 1887-1897). *Isagoge* y comentario a las *Categorías*.

B) *Estudios*

BENOIT, P., *Un adversaire du christianisme au III siècle:* Rev bibl. (1947) 543ss.
BIDEZ, J., *Vie de Porphyre* (Gante 1913).
CORBIÈRE, C., *Le christianisme et la fin de la Philosophie antique* (París 1921).
LABRIOLLE, P. DE, *Plotin et le christianisme:* Rev. d'Hist. de la Phil. 3 (1929) 385ss.
VAGANAY: *Porphyre:* Dict. Théol. Cathol.

CAPITULO XLIII

El neoplatonismo en Siria

JAMBLICO (h.250-330).—Natural de Calcis, en Celesiria. Estudió primero con el peripatético Anatolio, y después en Roma con Porfirio. Enemistado con éste, abrió escuela en su patria, Calcis, o quizá en Apamea (Siria).

Se conserva su *Vida*, escrita por Eunapio de Sardes, discípulo de Crisancio de Sardes. En ella lo pinta como otro Apolonio, como un taumaturgo y un ser divino. Vuela por los aires envuelto en un halo luminoso, se levanta diez codos en el aire estando en oración, hace salir de dos fuentes dos hermosos niños que lo abrazan como a su padre, evoca los demonios de los ríos, etc. [1] Sus discípulos falsificaron cartas del emperador Juliano, en que se le llama «salvador de los griegos», «tesoro de los helenos», «médico de las almas»...

Se ha perdido la mayor parte de sus obras y hay que reconstruir su doctrina mediante los testimonios de Proclo y de Damascio. De la *Colección de las doctrinas pitagóricas* (Συναγωγή τῶν πυθαγορείων δογμάτων) se conservan el libro I *(Vida de Pitágoras)*, el II *(Protréptico,* o *Exhortación a la Filosofía)*, el III *(De communi mathematica scientia)*, el IV *(In Nicomachi arithmeticam introductio)* y el VII *(Theologoumena arithmeticae)*. Se han perdido el V (sobre Física), el VI (sobre Etica), el VIII (sobre Música), el IX (sobre Geometría) y el X (sobre Astronomía). Quedan fragmentos de otras obras, como la *De Chaldaica perfectissima theologia, De Diis, De anima, De imaginibus deorum, De descensu animae*. La obra *De mysteriis Aegyptiorum (Respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebón y solución de las dificultades que en ella se contienen)* la considera auténtica Kroll, mientras que otros muchos críticos, como

[1] EUNAPIO, *Vitae soph.:* ed. DIDOT, *Bibl. graeca* t.53.

G. Mau, la reputan apócrifa. Más bien parece obra de un discípulo, pues en ella aparecen en tercera persona las referencias a Porfirio y Jámblico.

La relativa sobriedad del esquema plotiniano se complica a partir de Jámblico con un barroquismo desenfrenado, en que mezcla de una manera abigarrada y casi pueril la sutileza dialéctica con la más desbordada fantasía. Su propósito apologético de rehabilitar el politeísmo pagano le lleva a recargar con divisiones y subdivisiones los cuadros del plotinismo, para catalogar en ellos la turbamulta de dioses, no sólo del panteón grecorromano, sino también los de las religiones orientales. Acentúa aún más que Plotino la trascendencia absoluta del Uno supremo, pero multiplica hasta la saciedad una larga serie de seres intermedios entre Dios y el mundo sensible, que se agrupan en tríadas, cada una de las cuales constituye una relativa unidad *(diacosmos)*. Jámblico considera insuficientes los procedimientos racionales (el silogismo es un «camino lleno de tormentos») y da amplia cabida a las vías extrarracionales del sentimiento, los oráculos, la adivinación, los ritos mágicos, la teurgia y todas las aberraciones de la superstición. Todos los caminos son buenos con tal que conduzcan al fin. No obstante, en Jámblico y en la rama ateniense permanece todavía un resto de moderación, que desaparecerá por completo en la rama de Pérgamo, ambiente en que se formó la mentalidad anticristiana de Juliano el Apóstata.

El proceso triádico de Jámblico está inspirado en el mismo principio que el de Plotino y se realiza a través de tres momentos: *a)* Uno que permanece (μονή, τὸ μενόν), en éste el causado está en la causa. *b)* Otro que procede y progresa (τὸ προΐον, πρόοδος), en el cual el causado sale de la causa. *c)* Otro en que se verifica el retorno (τὸ ἐπίστρεφον, ἐπιστροφή), en que el causado vuelve a la causa.

1.º El Uno.—Por encima y fuera de todos los seres está el Uno, que es el ser por esencia, la Mónada, absolutamente trascendente y superior al Bien y al Uno de Plotino. Es supra-inteligible, inefable, inexpresable (ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή), incomunicable (ἀμέθεχτος).

2.º La Vida.—Debajo del Uno está la Díada, que es el principio divino de la Vida y de la diversidad, simbolizada en Rhea, madre de los dioses. De ésta procede una serie de unidades (ἑνάδες) o divinidades inferiores, pero también trascendentes (ὑπερουσίαι) y supramundanas (ὑπερκοσμοίοι), que constituyen el *Mundo ideal* (κόσμος νοητός), en el cual hay dos

secciones: *a)* el *Mundo inteligible* de los modelos (κόσμος νοητός), en el cual hay tres hipóstasis inteligibles, que son: 1) el segundo Uno, el *Padre*, la *presencia* (ὕπαρξις), el límite, que corresponde al Uno de Plotino; 2) la *Potencia* (δύναμις) de la presencia o la Díada indefinida; 3) el *Entendimiento* (νοῦς), el acto, la fuerza, la actividad, la mezcla. De esta tríada se deriva otra, que es el

b) *Mundo intelectual* (κόσμος νοερός), que comprende tres hipóstasis inteligentes (νοεροί), que son: 1) un Entendimiento pensante; 2) una Potencia, y 3) otro tercer Entendimiento (Zeus), que se identifica con el Demiurgo de Platón, y en el cual pone Jámblico los *paradigmas*, o sistema de las Ideas platónicas. De esta segunda tríada nacen otras tres tríadas, y una hebdómada de siete dioses, que son los modelos de los siete planetas. A continuación sigue el

c) *Mundo de las almas*, que son también dioses, y que comprende: 1) un alma *supercósmica*, incorpórea, que está simbolizada en la Tríada, principio de retorno a la unidad; 2) un alma *cósmica* superior, que penetra en el mundo sensible, el cual, a su vez, se divide en dos secciones: un mundo superior, celeste, al cual pertenecen los dioses celestes, los cuales se escalonan en una serie jerárquica interminable. Hay dioses zodiacales, que son doce y cada uno de los cuales da origen a una tríada, con lo que llegan a 36, y cada uno de éstos a otros diez, con lo que resulta un conjunto de 360 dioses. Hay además otros 135 dioses interiores al cielo (ἐγκοσμοί). A los cuales hay que añadir la turbamulta de dioses protectores de cada nación y de cada ciudad, y los dioses de la naturaleza y de la generación (γενεσιουργοί). Estos dioses son invisibles, pero se manifiestan por medio de las estrellas, que son imágenes suyas. Debajo de los dioses hay una cantidad innumerable de ángeles, demonios y héroes. 3) Otra alma *cósmica* inferior es el *Alma del Mundo*, la cual penetra en la materia. Por una parte está por encima del tiempo y del espacio. Y por otra constituye la *Naturaleza* (φύσις), que es propiamente el *Mundo sensible*, el cual es un inmenso animal viviente [2]. Pero todo el Cosmos y el conjunto de todas las cosas están contenidos en Dios, que es el lugar divino que envuelve y contiene todos los seres. Y todo está ligado por la fuerza de la Necesidad (εἱμαρμένη).

[2] «Mundus est unum animal, in quo partes, quamvis loco distantes, tamen propter naturam unam invicem ad se feruntur. Atque vis ipsa conciliatrix mundi, et causa communis omnium mixtionum, trahit quidem partes ad se invicem suapte natura» *(De mysteriis aegypt.:* ed. Lugduni, apud Ioan. Tornaesium, 1594, p.108).

En el hombre distingue Jámblico cuerpo, alma y entendimiento. El alma tiene además un cuerpo astral, compuesto de éter, distinto del cuerpo material. Las almas cayeron a la Tierra a consecuencia de un pecado y están sujetas a la Ley de las transmigraciones. Pero el hombre, aunque está sujeto al destino cósmico, es libre, y por su entendimiento, que es su parte superior, tiende hacia Dios, que es el Bien por esencia. Para llegar al término, que es la contemplación de Dios, hay que seguir el camino de la virtud, en la cual distingue cinco grados, añadiendo dos a los de Plotino: 1.º Virtudes políticas, o sociales. 2.º Virtudes catárticas, o purificatorias, que hacen al hombre retornar hacia su vida interior. 3.º Virtudes paradigmáticas, o ejemplares, por las cuales se prepara para la contemplación. 4.º Virtudes contemplativas (θεωρητικαί), que elevan al hombre hasta el mundo intelectual. 5.º Virtudes sacerdotales (ἱερατικαί) o unitivas, que son las que lo elevan hasta su unión con el Uno, que es el principio supremo, por encima de todo ser.

Jámblico da amplia cabida a los simbolismos pitagóricos. La Mónada es la unidad suprema. La Díada es la Vida y la inteligencia, y el principio de la diversidad. La Tríada es el Demiurgo y el principio del retorno a la Unidad. La Tétrada es la armonía universal. La Ogdóada es la causa del movimiento. La Ennéada es el principio de la identidad y de la perfección. La Década abarca el conjunto de todas las emanaciones de la Unidad.

Discípulos de Jámblico.—TEODORO DE ASINÉ. Fue primero discípulo de Porfirio y después de Jámblico, contra el que más tarde se rebeló. Se mantiene en la línea de Jámblico, aunque acentuando aún más el sentido religioso y complicando sus cuadros con nuevas divisiones y subdivisiones. EUSTACIO DE CAPADOCIA. EUFRASIO. DEXIPPO (h.350) comentó las *Categorías* en diálogo. SÓPATRO DE APAMEA se trasladó a Constantinopla, donde desempeñó altos cargos en la corte de Constantino. Al fin fue condenado a muerte por practicar la magia. Escribió *Sobre la Providencia*. EDESIO DE CAPADOCIA († 360) trasladó la escuela a Pérgamo.

BIBLIOGRAFIA

Jámblico

Bibliotheca Teubneriana: PISTELLI, H., *Jamblici Protrepticus* (Leipzig, Teubner, 1888. 1937).

EUNAPIUS: *Vitae Sophistarum*. Siglos IV-V: ed. Didot (París 1849).

MÜLLER, *Frag. Hist. Graec.* t.4.

BIDEZ, J., *Le philosophe Jamblique et son école*: Rev. des Études Grecs (1919) 29ss.
— *Le liturgie des mystères chez les néoplatoniciens*: Bull. class. d. Lettres de l'Acad. Royale de Bélgique (1919) 415-430.
— *Notes sur les mystères néoplatoniciens*: Rev. Belge de Philol. et d'Histoire 7 (1928) 1477ss.
CUMONT, C., *Lux perpetua* (París 1949).
FAGGIN, G., *Zoroastro* (Oracoli di): Enciclopedia Cattolica.
HARNACK, A., *Dogmengeschichte* I (1909) p.820.

CAPITULO XLIV

El neoplatonismo en Pérgamo

Es una derivación de la rama siríaca, y fue fundada por EDESIO DE CAPADOCIA († 360), discípulo de Jámblico. Se distinguió por la exageración de la tendencia mágica y teúrgica, por su esfuerzo para restablecer el politeísmo pagano, encuadrando sus dioses en el marco del neoplatonismo, mediante la aplicación más desbordada del método mítico y alegórico, y por haber sido el centro de la persecución contra el cristianismo llevada a cabo por el emperador Juliano.

Pertenecen a esta tendencia MÁXIMO DE EFESO, maestro de Juliano (351), que comentó las *Categorías* y murió ajusticiado en 372, acusado de magia. PRISCO DE MOLOSSOS, filósofo hierofante, que compuso compendios de las obras de Aristóteles e influyó mucho sobre Juliano. EUSEBIO DE MYNDO. CRISANCIO DE SARDES, notable por la austeridad de su vida. Fue nombrado por Juliano gran sacerdote de Lidia. EUNAPIO DE SARDES, discípulo de Crisancio, que escribió las vidas de los representantes de la escuela [1]. LIBANIO DE ANTIOQUÍA (314-h.339), maestro de Juliano, rétor elocuentísimo, que atacó violentamente a los cristianos. SALUSTIO, que compuso una obra mediocre *(Sobre los dioses y el mundo)*, para defender el politeísmo pagano. La dialéctica no puede llegar al conocimiento de la naturaleza de los dioses. Hay que acudir a los mitos. Hay mitos materiales, físicos, psíquicos, teológicos y mixtos. Sabiéndolos utilizar se pueden interpretar debidamente los relatos de la mitología. En la cumbre de todas las cosas está la Unidad suprema, que es el Dios por excelencia. Debajo están los dioses hipercósmicos: el principio de la esencia, el principo de la inteligencia y el principio de la vida. A continuación se escalonan los dioses cósmicos, que están en relación con el mundo sensible, y que son de muchas clases: dioses creadores, como

[1] DIDOT, *Bibl. graeca* t.53.

Júpiter y Neptuno; dioses animadores, como Ceres, Juno y Diana; dioses organizadores, como Apolo, Venus y Mercurio; dioses conservadores, como Vesta, Palas y Marte. Claramente se ve el intento de interpretar la mitología pagana a la luz de las procesiones del neoplatonismo [2].

La charlatanería y la prosopopeya de los neoplatónicos de Pérgamo ganó a su causa a CLAUDIO FLAVIO JULIANO (332-363), sobrino de Constantino, que en su estancia en Pérgamo y Efeso entró en contacto con Prisco y con Máximo, el cual lo inició en los cultos secretos de la teurgia. César en 255, y después emperador en 361, emprendió una violenta persecución contra los cristianos, de corta duración porque murió dos años después peleando contra los persas. Trató de hacer revivir el helenismo y restaurar el culto de los dioses paganos. Se conservan *Panegíricos* y *Elogios*. Se han perdido otros escritos *Sobre las tres figuras del silogismo*, *Sobre el origen de los males*, *Mecánica* y *Saturnales*. Quedan fragmentos de su alegato *Contra los Galileos*, refutado por San Cirilo de Alejandría. Juliano ha pasado a la historia con el triste nombre de *el Apóstata*.

CAPITULO XLV

El neoplatonismo en Atenas

La escuela de Atenas entra por los caminos del neoplatonismo con PLUTARCO DE ATENAS (h.350-431 /435), hijo de Nestorio. Fue muy estimado por sus discípulos, que le prodigaron los calificativos de «el grande», «el maravilloso». A la manera del platonismo medio sostenía la armonía sustancial entre Aristóteles y Platón. Comentó el tratado *De anima* y algunos diálogos, pero no se conserva ninguna de sus obras. Admitía la emanación de las hipóstasis, conforme al esquema plotiniano, pero daba también cabida a la astrología y a la magia al estilo de Jámblico, habiendo iniciado él mismo en la teurgia a su hija Asclepigenia.

Le sucedió su discípulo SIRIANO (h.431-438), que puede considerarse como la transición entre Jámblico y Proclo. Comentó varios diálogos platónicos, y se conservan cuatro libros de su comentario a la *Metafísica* (III, IV, XIII y XIV). Consideraba la filosofía de Aristóteles como una introducción para el estudio de Platón. Los «pequeños misterios» del primero constituían la preparación para los «grandes misterios» del

[2] DIDOT, *Bibl. graeca* t.53.

segundo, que era el mistagogo por excelencia [1]. En su escuela dedicaba dos cursos al estudio de la Lógica, la Moral, la Política, la Física y la Teología de Aristóteles, y después pasaba a examinar los *Diálogos* de Platón, comentando el *Alcibíades I*, el libro X de las *Leyes*, el *Parménides*, el *Fedón*, el *Filebo* y el *República*. A esto añadía, para los iniciados, comentarios a textos órficos y oráculos cladeos.

Prepara el mecanismo del proceso triádico de Proclo con su distinción de los tres momentos: primero, *permanencia* del grado superior en sí mismo (μόνη); segundo, *salida*, o descenso al grado inferior (πρόοδος), y tercero, *retorno* al grado superior (ἐπιστροφή). Como Jámblico, distingue dos Unos: el primero, que se halla en la cumbre del ser, es incognoscible, inexpresable e incomunicable, mientras que el segundo, que se halla en comunicación con la Díada infinita, es comunicable.

Divide también el Entendimiento de Plotino (Νοῦς) en tres sectores, que corresponden a los dioses supercósmicos: 1.º El primero comprende *lo inteligible* (νοητὸν), que es el conjunto de las Ideas en sí mismas, y que son: *Vida*, *Ser* y *Entendimiento;* este último corresponde al dios órfico Phanés. 2.º El segundo equivale a los *objetos intelectuales* (νοερόν), que corresponden a los seres matemáticos en relación con el mundo sensible. A éstos pertenece Zeus, que es el Demiurgo, o la potencia creadora. 3.º El tercer sector corresponde a los *dioses cósmicos* (ἐγκοσμοί), al frente de los cuales está el *Alma del mundo*, de la cual se derivan sucesivamente las almas *divinas* (θειαῖ), las *celestes* (οὐρανίαι) y las *demoníacas* (δαιμονίαι), y, finalmente, las almas *humanas*. Todas estas almas tienen un cuerpo astral, que es formado por el *Demiurgo* a la vez que las facultades superiores del alma, mientras que los dioses inferiores forman el cuerpo material y las facultades inferiores. Sólo permanecen después de la muerte las facultades superiores y el cuerpo astral. Tuvo por discípulos a HERMÍAS DE ALEJANDRÍA, PROCLO y DOMNINO DE LARISA, siríaco, de origen y religión hebreos, que le sucedió por breve tiempo en la dirección de la escuela († 438). Queda de él un *Manual de Introducción aritmética*.

PROCLO (h.410-485).—Nació en Bizancio, de padres originarios de Xanthos, en Licia. Estudió en Alejandría con el sofista Leonas, con el gramático Arión y el matemático Herón. Olimpiodoro el Viejo lo inició en el aristotelismo. A los veinte años llegó a Atenas, donde fue discípulo de Plutarco y de Siriano. En 438 sucedió a Domnino en la dirección de la escuela,

[1] MARINO, *Vita Procli* 13.

siendo llamado el *Sucesor* por excelencia (διάδοχος). Murió en Atenas en 485. Fue muy devoto de todos los cultos paganos. Decía que el filósofo debe ser el hierofante de todas las religiones. Practicaba la magia y la teurgia, que le había enseñado Asclepigenia, hija de Plutarco, sacerdotisa de Eleusis. Era sumamente supersticioso. Creía ser la reencarnación del neopitagórico Nicómaco. Comentó en 10 libros los oráculos caldeos y la teología de Orfeo.

Su biógrafo Marino lo presenta como modelo ideal de sabio. Era corpulento, atlético y muy hermoso. Trabajador infatigable. Practicaba una vida ascética rigurosa. Marino le atribuye el don de hacer milagros, y los siete grados de virtudes: físicas, éticas, políticas, catárticas, teoréticas, teúrgicas y paradigmáticas, con lo que ya no era un hombre, sino un hombre divino. Consideraba el cuerpo nada más que como el caparazón de la ostra, o como el vehículo del alma: «Que mi cuerpo me lleve hasta donde yo quiero llegar, y que se muera después». Viajó por Licia y Lidia, donde fue iniciado en los misterios orientales. Estimaba todas las religiones, excepto el cristianismo, contra el cual escribió un tratado, que se ha perdido.

Fue sumamente erudito. De sus comentarios a Platón se conservan los del *Timeo*, *República*, *Alcibíades* I, *Parménides*, *Teeteto* y *Cratilo*, y los del libro I de Euclides. *Introducción a la Teología de Platón*. Su *Institutio elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεωλογική) ejerció gran influjo sobre la filosofía árabe y medieval. De ella es un resumen el famoso *Liber de causis*, obra quizá de un árabe del siglo x. En traducción de Guillermo de Moerbeke se conservan tres obras: *De decem dubitationibus circa Providentiam*, *De Providentia et fato et eo quod in nobis*, *De malorum subsistentia*.

En Proclo el barroquismo neoplatónico llega a un desbordamiento sólo comparable con las aberraciones de los gnósticos. Abusa de los alambicamientos más sutiles y fatigosos de la dialéctica, multiplicando las divisiones y subdivisiones hasta el infinito. Las cuatro causas de Aristóteles las convierte en 74. En Platón descubre 84 clases de causa principal y 44 de causa instrumental. Abandona la relativa sobriedad del esquema de Plotino y sigue más bien a Jámblico, a quien admiraba extraordinariamente, complicando aún más el desarrollo de la procesión de los seres en tríadas y hebdómadas interminables. En la *Institutio elementatio theologica* sigue un procedimiento geométrico, basado en el método de Euclides. Establece proposiciones, que va demostrando *ad absurdum*, por eliminación de las hipótesis contrarias. Pero, no contentándose con los pro-

cedimientos racionales, acude al sentimiento, a la adivinación y a la práctica de las artes ocultas, realizando un postrer esfuerzo desesperado para salvar la religión pagana vinculándola a la Filosofía.

1. **Los principios.**—La idea fundamental del pensamiento de Proclo es que lo imperfecto se deriva de lo perfecto. De aquí la necesidad de establecer un primer principio de unidad (mónada), no sólo en el comienzo del desarrollo general de la procesión de los seres, sino también al frente de cada una de las series derivadas. Si no hay unidad no puede haber pluralidad. Si no hay una bondad, no puede haber cosas buenas. Y lo mismo, si no hay una Vida, una Inteligencia y un Alma, no puede haber muchas vidas, ni muchas inteligencias, ni muchas almas [2].

Así, pues, al comienzo de cada serie de emanación tiene que haber un principio trascendente, del cual participan todas las cosas que de él se derivan, aunque sin dividir su unidad *(Ser, Vida, Inteligencia)*. En la realidad de ese principio *participable* se basa la realidad de lo *participado* (el ser, lo vivo, lo inteligente). Y se basa también la realidad de los *participantes*, que es la multitud de cosas en que se multiplica un mismo principio común (los seres, los vivientes, las inteligencias, las almas, etc.) [3].

Cada principio de las series es la causa general de todas cuantas realidades se derivan de ella. Y ese principio es tanto más elevado cuanto es más simple y más general. Proclo procede aplicando un método lógico, basado en la extensión de los conceptos, calcado sobre la constitución del árbol de Porfirio. Lo primero es el Uno, después el Ser, la Vida, la Inteligencia, el Alma, y a continuación las largas series de entidades particulares del mundo ideal y del sensible.

La constitución de los seres particulares se realiza en virtud del ternario: *infinito* (ἀπειρία), que es la potencia; *finito*, o límite (πέρας), que es el acto, de donde resulta el *mixto* (μικτόν, πεπερασμένον), que es el *ser finito*, o ente verdadero. De esta suerte, la potencia infinita e indeterminada es deter-

[2] Πᾶς πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός. «Toda multiplicidad participa en alguna manera de la Unidad, pues si no participara, ni el todo sería uno, ni tampoco serían uno cada uno de los múltiples de los cuales resulta la multiplicidad... Es imposible que exista una multiplicidad que no participe en alguna manera de la Unidad... Por lo tanto, existe lo Uno en sí, y todo lo múltiple se deriva de lo Uno en sí» *(Instit. Theol.* 1-5).

[3] «Todo participante es inferior a lo participado, y lo participado a lo imparticipable» *(Inst. Theol.* 24).

minada y limitada por un acto, dando por resultado la constitución de un ser particular e individual. De esta manera, de la *Mónada* se derivan las *Enadas*, que ya tienen composición y multiplicidad. De las *Enadas* resultan las *Tríadas* (v.gr., Ser, Vida, Entendimiento). Y de las Tríadas se originan las *Hebdómadas*. Todo lo cual lo complica Proclo todavía más al identificar estas realidades que van resultando de su proceso descendente con los innumerables dioses de la mitología pagana y oriental [4].

La dialéctica del desarrollo emanativo está regida por un ritmo triádico: 1.º Un principio superior, inicial de cada serie, que permanece inmutable, sin perder nada de su sustancia ni de su perfección. Lo causado está en su causa. 2.º La procesión emanativa (πρόοδος) de los seres que proceden de su principio. Lo causado sale fuera de su causa. 3.º El retorno, o la conversión (ἐπιστροφή), de cada una de las cosas particulares a su principio. Lo causado vuelve a la causa [5]. De esta manera se realiza la procesión, descendiendo de grado en grado, y de lo más perfecto a lo más imperfecto, en sentido inverso a como se realiza la evolución de Hegel y de Darwin. Es la aplicación de la regla de Plotino: «Es necesario que los primeros principios sean en acto y perfectos» [6].

Toda procesión requiere un intermediario, que es quien hace posible el tránsito de un extremo a otro [7]. De esta manera la Unidad del principio primero puede llegar a la multiplicidad. Y a la inversa, la existencia de intermediarios hace posible el retorno de las almas a su primer principio.

4 Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἐκ πέρατος ἐστὶ καὶ ἀπείρου. «Todo verdadero ser consta de *límite* y de *ilimitado*». «En lo mixto el límite es participante de lo infinito, y lo infinito del límite» *(Inst. Theol.* 89-90). «Si aquello que en cada una de las series es imparticipable comunica su propiedad a todos los seres que están en la misma serie, es evidente que el Ser primerísimo comunica a todos los seres el límite y juntamente la infinitud, siendo primeramente mixto de éstos» *(Inst. Theol.* 102).

5 *Inst. Theol.* 27-32; *Theol. Plat.* II 4; III 14; IV 1.

6 *Ennéadas* V 9,4. El mismo principio repite con frecuencia Santo Tomás: «Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum» *(In Phys.* III 1d). «Perfecta naturaliter sunt priora imperfectis». «Perfectum est prius imperfecto et natura et tempore». «Perfectum naturaliter est prius imperfecto» *(S. Theol.* 1,73,1c).

Ravaisson formula expresamente la misma idea: «Toujours le parfait est premier», que utiliza Bergson para hacer en su *Evolución creadora* una crítica demoledora del evolucionismo darwiniano. Aunque tampoco Bergson se libra de incurrir en la misma inconsecuencia, pues si bien pone la Vida como principio más perfecto anterior a la materia, no obstante, su principio vital no es, o al menos no lo parece, la realidad infinita de Dios.

7 *Inst. Theol.* 175.

En todos los grados de la procesión, lo que hay de más elevado en cada serie inferior toca a lo que hay de más ínfimo en la superior. Así se establece una concatenación rigurosa de seres, partiendo de los más elevados hasta los más ínfimos, y a la inversa [8].

De esta manera el desarrollo del sistema de Proclo viene a reducirse a un movimiento continuo de descenso y de ascenso, en el cual los seres particulares primero *proceden* y después *retornan* a sus principios respectivos, pasando primero de la unidad a la multiplicidad, y volviendo después de la multiplicidad a la unidad [9].

Creemos inútil seguir paso a paso el enojoso proceso de la emanación de Proclo, ejemplo de lo que puede dar de sí la más desmelenada fantasía. Solamente indicaremos algunas de sus etapas fundamentales.

2. **Proceso de la emanación.**—1.º El Uno-Bien.—Por encima de todos los seres, más allá del ser, de la vida y del pensamiento, está el Uno-Bien, que es la primera Causa no causada (ἀναίτιως αἴτιον), y el primer principio, único, inmóvil e inmutable, indivisible, imparticipable (ἀμέθεκτος), incognoscible e inefable (τὸ αὐτὸ ἓν [10]. ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον) [11]. No puede encerrarse en conceptos ni expresarse con palabras. La propiedad fundamental del Uno es su absoluta simplicidad, a diferencia de todos los demás seres, en los cuales entra siempre alguna composición, que será tanto mayor cuanto más se vayan alejando de la unidad primordial. Del Uno proceden todos los seres. Pero el Uno no es participable ni participado por ninguna cosa. Del Uno procede la multiplicidad, pero no directamente, sino a través de una primera tríada de *unidades* (ἑνάδες), cada una de las cuales es a su vez principio de la multiplicidad de los seres en su orden respectivo [12].

[8] *Inst. Theol.* 147.

[9] «L'être, selon Proclus, ressemble â ces pièces d'artifice, ou chaque explosion projette un nouvel explosif qui éclate à son tour» (A. Rivaud, *Hist. de la Phil.* I p.554).

[10] *Inst. Theol.* 4,6; *Theol. Plat.* 2,4.

[11] *In Parm.* 6,87; *Theol. Plat.* 2,10.

[12] «Todo dios es participable, excepto lo Uno. Es evidente que éste es imparticipable, para que no suceda que, siendo participado y hecho posesión de alguno, ya no sea causa de todos los iguales, de los primeros seres y de los seres. Que las demás Enadas son ya participadas lo demostraremos así: Si después del primer Uno hubiera otra Enada imparticipable, ¿en qué se distinguiría del Uno?» (*Inst. Theol.* 116).

2.º EL MUNDO INTELIGIBLE.—Debajo del Uno está en primer lugar el mundo inteligible, compuesto por las tres Unidades primordiales que proceden inmediatamente del Uno. Cada una de ellas es la Mónada primaria que se halla al frente de la serie de una multiplicidad de seres. Esas unidades primarias (ἑνάδες) no son múltiples, pero son ya compuestas de *limitado* (πέρας = acto = padre) y de *ilimitado* (ἀπειρία = potencia = madre). Por esto llevan ya en sí la no-unidad, y son participables, aunque no divisibles ni multiplicables. Están compuestas de existencia (ὕπαρξις) y de potencia (δύναμις). En Proclo, lo limitado y lo ilimitado (πέρας — ἄπειρον), la existencia (ὕπαρξις) y la potencia (δύναμις) vienen a ser los principios constitutivos de los seres, cuya unión da por resultado las sustancias individuas particulares (οὐσία). Cada tercer miembro resultante de la mezcla de lo limitado con lo ilimitado es una sustancia, un ser en sentido estricto, que tiene por propiedades la existencia, la *simetría*, la *verdad* y la *belleza*.

Las tres primeras *Unidades* (ἑνάδες) o Mónadas son el *Ser* (οὐσία), la *Vida* (ζωή) y la *Mente* (Νοῦς). Constituyen el conjunto de los *seres inteligibles* (νοητοί). Son a manera de entes matemáticos o de números suprasensibles, y son los dioses superiores (θεοί). «La Mente imparticipable supera a todos los seres partícipes de la mente; la Vida, a los participantes de la vida; el Ser, a los participantes del ser. Y de éstos, el Ser está antes de la Vida, y la Vida antes de la Mente, porque la causa de más efectos precede a la causa de menos efectos. Y entre ellos, el Ser será el primerísimo, pues está presente a todas las cosas, entre ellas también la Vida y la Mente... En segundo lugar está la Vida, porque también pertenece a todos los seres a que pertenece la Mente, pero no viceversa, porque muchos seres viven, pero no tienen conocimiento. Lo tercero es la Mente» [13].

a) El *Ser* se comunica a todos los seres.

b) A su vez, la *Vida inteligible* (νοητὴ ζωή), o lo eterno (αἰών), da origen a una serie de seres vivientes divinos, inteligibles e intelectuales (νοητοὶ ἅμα καὶ νοεροί) mediante otras nuevas categorías que sirven para multiplicar su unidad, sin dividirla. Estas son: la *unidad* y la *diversidad*, cuya mezcla da por resultado el *Ser;* la *unidad-pluralidad* y el *todo-parte*, que se mezclan en lo *limitado-ilimitado*, dan por resultado los *dioses continentes* (συνεκτικοί), que mantienen unidas todas las co-

[13] «Después del primer Uno están las Enadas; después de la Mente están las mentes; después del Alma primera están las almas, y después de la Naturaleza universal están las naturalezas» *(Inst. Theol.* 21,101).

sas. Otra tercera serie de categorías da origen a los *dioses ordenadores* (τελεσιουργοί). El resultado de todo es la *Vida universal*.

c) Por su parte, la *Mente* (Νοῦς) es el principio de los *seres intelectuales* (νοεροί), en que Proclo cataloga un conjunto de dioses de la religión popular (φρουρητικοὶ θεοί). Estos constituyen una *hebdómada* (3 + 3 + 1 = 7), que es la siguiente: Chronos (entendimiento puro), Rhea (potencia vital o causal), Zeus (Demiurgo, o pensamiento creador), Athena, Kore, los Kuretes, y una Fuente de las almas (πηγὴ φυθῶν) o fuente de vida, en la cual el Demiurgo mezcla lo idéntico y lo diverso para formar las almas (crátera del *Timeo)*. Es la potencia que penetra en la parte intelectual del alma.

3.° El mundo de las almas.—A continuación sigue la región de las almas, presidida también por un Alma primera, de la cual se derivan todas las demás. El mundo de las almas es un intermedio entre el mundo inteligible y el sensible. Mira hacia el primero como a su imagen (ἐγκοσμίοι), y hacia el segundo como su modelo (παραδειγματικῶς). El alma está en el límite entre lo participado y lo imparticipado [14]. Proclo distingue tres clases de almas: a) *Almas divinas*, en las cuales cataloga a todos los dioses demiúrgicos de la mitología en tres secciones: 1) *dioses dirigentes* (ἡγεμονικοί), que son los superiores, y que introducen las copias de las Ideas en la materia. Estos, a su vez, son de cuatro clases: dioses *ordenadores* (el segundo Zeus, Poseidón y Plutón), dioses *vitalizadores*, en que coloca tres divinidades femeninas (Perséfona, Athena y Kore), que introducen la corriente de la vida en el mundo; otros dioses que conducen las cosas a su primer principio (Helios, Apolo) y, finalmente, los Koribantes. 2) Otra segunda serie son los dioses *liberadores* (ἀπόλυτοι), intermediarios entre los primeros y los terceros. Comprende cuatro clases: dioses *creadores* (Zeus, Poseidón, Hephaistos), dioses *guardianes* (Hestia, Athena, Ares), dioses *protectores* de la vida (Demeter, Hera, Artemis), dioses que conducen a la vida (Hermes, Afrodita, Apolo). Corresponden a los dioses olímpicos. 3) La tercera serie la componen los dioses *cósmicos* (εἰκονικῶς), interiores al mundo, que son corpóreos, y actúan sobre la materia. Son los dioses de los astros, los dioses de los elementos y los dioses luminosos que a veces se aparecen a los hombres. Cada grupo de éstos tiene a su servicio una nutrida legión de demonios [15].

[14] *Inst. Theol.* 190.197.
[15] *In Tim.* 301e; *Inst. Theol.* 196.

b) *Almas demoníacas.*—Siguen a continuación del mundo de los dioses y comprenden tres series: 1) almas de los *ángeles* o mensajeros, que habitan en la luna; 2) almas de los *demonios*, que habitan en el aire, de los cuales unos son benéficos y otros muchos malos; 3) almas de los *héroes* [16].

c) *Almas humanas*, a las que llama Proclo almas parciales (μερικαὶ ψυχαί) [17].

4.º El mundo sensible.—La última serie de seres procedentes de la emanación está también encabezada por un principio, que es la *Naturaleza* (φύσις), la cual es una potencia incorpórea, que contiene dentro de sí las razones seminales de todas las cosas, y que se une a la materia, dando origen al mundo corpóreo sensible, que constituye un gran todo viviente. Proclo, a diferencia de Platón, tiene un concepto optimista del mundo, inclinándose más en este punto a los estoicos. También acusa la influencia del aristotelismo en el modo de unirse las formas a la materia. La materia no es mala, sino buena, porque procede de la primera Tríada de unidades (lo ilimitado), y además porque es imprescindible para que el Demiurgo realice la obra del mundo sensible, en el cual todo es bueno, bello, armónico y ordenado [18]. Entre todas las partes del mundo existe una profunda *simpatía* (συμπάθεια). «El mal no está ni en la forma que quiere dominar a la materia ni en la materia que desea el orden, sino en la falta de medida común (ἀσυμμετρία) entre la materia y la forma» [19].

Proclo defiende la existencia del mundo desde toda la eternidad, negando contra los cristianos la creación en el tiempo. «¿Con qué intención pensará Dios crear, después de una inactividad de infinita duración? ¿Por qué creyó que era lo mejor? Pero antes o lo ignoraba o lo sabía. Decir que lo ignoraba es absurdo. Y si lo sabía, entonces ¿por qué no lo hizo antes?» [20]

El hombre forma parte del mundo y consta de alma y cuerpo. El alma no es de naturaleza divina, como en Platón, sino un intermedio entre lo divino y lo puramente animal. El hombre tiene tres cuerpos, uno material y sensible, otro as-

[16] *Inst. Theol.* 204; *Theol. Plat.* V 5.

[17] *Inst. Theol.* 184.

[18] *In Tim.* I 385 (117c).

[19] *In Tim.* 115e; *Inst. Theol.* 72.

[20] *In Tim.* 86b. En el comentario al *Timeo* (I 7,4c) da la siguiente «cadena de esencias»:

1) Τὸ αὐτὸ (lo absoluto en sí = lo inteligible, τὸ νοητόν). 2) Τὸ αὐτοῦ (lo que participa del ser en sí = la mente como padre de las almas). 3) Τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου (lo que participa del ser en sí y del otro = las almas). 4) Τὸ ἄλλου (la Naturaleza); y 5) Τὸ ἄλλο (la Materia).

tral y etéreo y otro espacial, luminoso, móvil y más sutil que el aire. El alma se separa del cuerpo material en la muerte, pero queda unida a su cuerpo astral, que es su vehículo necesario (ὄχημα) y con cuyos ojos puede contemplar las teofanías.

Distingue tres clases de conocimiento en el hombre: el primero es el sensitivo, que no llega más que hasta la opinión (δόξα); el segundo es la razón discursiva (διάνοια); y el tercero el entendimiento (νοῦς). Pero en el hombre hay además otra facultad superior al entendimiento, por la cual puede llegar al éxtasis y conocer al Uno por contacto inmediato. Ese grado supremo de intelección es la *flor del ser* (ἄνθος τῆς οὐσίας).

3. **Etica.**—La moralidad consiste en el proceso ascendente del alma, que va subiendo a través de la práctica de las virtudes, hasta llegar a la unión con el Uno. Proclo multiplica los grados plotinianos de la virtud. Hay virtudes físicas, éticas, políticas o sociales, todas las cuales no trascienden el orden de lo corpóreo; otras son catárticas, dianoéticas y teoréticas, pero permanecen todavía unidas a la discursividad; otras son teúrgicas, hieráticas y paradigmáticas, que son las que hacen entrar al hombre en contacto con lo divino. En este ascenso hay tres grados: el primero es el *amor* (ἔρως), que da el impulso inicial; el segundo, la *verdad* (ἀλήθεια), que llega hasta el mundo inteligible; el tercero y supremo es la *fe* (πίστις), que eleva al alma por encima de todo pensamiento, hasta contemplar en el silencio místico el esplendor del ser incomprensible e inefable, en el cual se absorbe, aunque sin perder del todo su personalidad. Hay además otros medios más eficaces para ponerse en contacto con la divinidad, que son las oraciones, los símbolos, los oráculos, la teurgia y los misterios. Por todos ellos se logra la elevación del alma desde el mundo sensible hasta el inteligible y divino.

Fueron discípulos de Proclo Hermías de Alejandría, Ammonio de Atenas, Asclepiodoto el Grande (s.v), Agapio de Atenas (s.v) y Marino, que le sucedió en el escolarcado (485) y escribió su vida, llena de fantasías y exageraciones. Era de ascendencia judía, natural de Neápolis, en Samaria. Se distinguió como matemático y comentarista de Platón. Por encima de las virtudes especulativas o teoréticas, y a continuación de la *sophia*, colocaba las virtudes *teúrgicas* (θεουργικαί), que, aunque son especulativas, actúan directamente sobre los seres corpóreos [21]. Le sucedió su discípulo Isidoro de Gaza

[21] Marino, en su *Vida de Proclo*, distingue siete grados de virtudes:

(s.v, h.490), que acentuó todavía más la tendencia místico-teúrgica. A Isidoro sucedieron HEGÍAS (s.v), ZENODOTO (s.v), y a éste DAMASCIO, que fue el último escolarca (520-529), pues en 529 la escuela de Atenas fue clausurada por orden del emperador Justiniano, que se incautó de sus bienes.

DAMASCIO (h.458-529).—Natural de Damasco. Enseñó nueve años retórica en Alejandría. En Atenas fue discípulo de Marino. Escribió numerosas obras: *Dificultades y soluciones acerca de los primeros principios, Vida de Isidoro, Oráculos, Paradojas* (perdida). Comentó la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles.

En su actitud filosófica por una parte incurre en la más exagerada credulidad y en el irracionalismo más exasperado, aceptando las lucubraciones más extravagantes de la escuela, a la manera de Jámblico y Proclo, mientras que por otra manifiesta una marcadísima tendencia hacia el escepticismo. La razón humana no es capaz de llegar a comprender cómo es posible que lo múltiple se derive de lo uno ni la relación de los seres respecto de su primer principio, que causa sin ser causa (ἀναιτίως αἴτιον). Las expresiones de *causa, efecto, procesiones* y otras semejantes carecen de valor real y solamente pueden tener un sentido simbólico o analógico. Solamente existe el Uno, y fuera de él todo lo demás no es más que apariencias, fantasmas o imitaciones del ser. Pero aun así lo único accesible a nuestro conocimiento son los seres sensibles, múltiples y dispersos en el espacio y en el tiempo.

El caso de Damascio revela claramente que el neoplatonismo había llegado a su fin por cansancio y agotamiento y que no hubiera sido necesaria la intervención de Justiniano para que quedara clausurada la escuela de Atenas.

SIMPLICIO (h.533).—Más importante que Damascio es su condiscípulo Simplicio de Cilicia, que estudió en Alejandría con Ammonio. Fue un erudito comentarista de Aristóteles *(Categorías, De anima, De caelo, Física)*. En especial los comentarios a la *Física* son preciosos por sus muchas referencias a los filósofos presocráticos. Comentó también el *Enquiridión* de Epicteto. Sostuvo la idea de la armonía entre Platón y Aristóteles, cuyas críticas no se dirigían contra Platón, sino contra algunos «platónicos». Polemizó con Filopón, sosteniendo la eternidad del mundo y la divinidad de los astros. De PRISCIANO (s.VI) se conservan las *Solutiones eorum de quibus*

1.º, físicas o naturales; 2.º, éticas; 3.º, políticas o sociales; 4.º, catárticas; 5.º, teoréticas *(sophia)*; 6.º, teúrgicas; 7.º, hieráticas.

dubitavit Chosroes Persarum rex y una *Metafrasis de los libros de Teofrasto sobre la sensación.*

Después de la clausura de la escuela de Atenas (529), el año 531 Damascio con otros seis compañeros, Simplicio, Prisciano, Eulamio de Frigia, Isidoro de Gaza, Hermías y Diógenes de Fenicia, buscaron refugio en la corte del rey Cosroes I de Persia, quizá con el intento de fundar allí un nuevo centro de platonismo. No debió de ser muy grata la acogida que recibieron, porque regresaron dos años después (533), reanudando su enseñanza en Atenas en forma privada y en medio de la indiferencia general, sin ser molestados por nadie. Había terminado la última etapa de la Filosofía griega.

BIBLIOGRAFIA

A) *Ediciones*

Procli philosophi opera inedita: ed. V. Cousin (París 1820-1825, 6 vols.; 1864, en un vol.).

Institutio Theologica, ed. trad. y notas de E. R. DODDS (Oxford 1933).

Institutio Theologica (París 1855). Ed. Dübner, Didot, Bibl. graeca t.50.

B) *Estudios*

BERGER, A., *Proclus, exposition de sa doctrine* (París 1840).

ELORDUY, E., *El problema del mal en Proclo y el Seudo-Areopagita:* Pensamiento 9 (1953) 481-489.

GRANDIJS, L. H., *L'âme, le Nous et les hénades dans la théologie de Proclus* (Amsterdam 1960).

KOCH, H., *Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita:* Philologus 54 (1895) 438ss.

— *La filosofía de Proclo y su tendencia religiosa:* Emérita (1959) p.5ss.

MARTANO, G., *L'anima e Dio in Proclo* (Nápoles 1952).

ROSAN, L. J., *The Philosophy of Proclus. The final phase of ancient Thougth* (Nueva York 1949).

SIMON, J., *Le commentaire de Proclus sur le Timée de Platon* (París 1839).

CAPITULO XLVI

El neoplatonismo en Alejandría

En Alejandría se desarrolla otra escuela neoplatónica, fundada por OLIMPIODORO EL VIEJO (s.IV), que se prolonga hasta entrado el siglo VII. A pesar de sus relaciones y del intercambio personal con la escuela de Atenas, su carácter es muy distinto. Sus representantes prescinden de las complicadas lucubraciones de Jámblico y Proclo y se interesan más por los estudios de Lógica, de Matemáticas y de ciencias naturales. Estudian y comentan por igual a Platón y a Aristóteles. Sus relaciones con el cristianismo fueron buenas y varios de sus representantes son cristianos o simpatizan con el cristianismo.

La única excepción lamentable fue el caso de HIPATÍA (370-415), hija del matemático Teón de Alejandría, asesinada en el Serapeum en una revuelta popular.

Discípulo de Hipatía fue SINESIO DE CIRENE (h.370), obispo de Tolemaida en 411. Filósofo, retórico, poeta y autor de numerosos escritos, en que tiende a un sincretismo entre doctrinas neoplatónicas y cristianas, pero manteniéndose siempre dentro de una línea de sobriedad. Se conservan 159 *Cartas*, 10 *Himnos*, *Sobre el arte de reinar*, *Discursos egipcios* o *Sobre la Providencia*, *Dión o cuál debe ser según él la conducta humana*, *Sobre los insomnios* y un *Elogio de la calvicie*.

HIEROCLES DE ALEJANDRÍA (s.v).—Discípulo de Plutarco en Atenas. Sucedió a Olimpiodoro y enseñó hacia el año 420. Fue pagano, pero revela influencias cristianas. Se conserva su comentario a los *Versos áureos* y fragmentos de su tratado *Sobre la providencia y el destino y la conciliación entre la libertad de nuestros actos y el gobierno divino*, que conocemos por extractos de Focio [1]. Hierocles prescinde de las complicaciones introducidas por los neoplatónicos y se atiene a un esquema general más conforme con el tradicional. Hay tres planos de realidad, el supremo, Dios; el segundo, integrado por ángeles, demonios y genios, y el inferior, correspondiente al mundo sensible. La diferencia entre Dios y los seres del mundo intermedio consiste en que Dios piensa siempre, los dioses piensan siempre en el Dios supremo, mientras que los demonios, los genios y las almas humanas sólo piensan en El a intervalos. No admite más que un Demiurgo, creador del mundo de la nada, desde toda la eternidad, por un acto de su voluntad libre. Le preocupan sobre todos dos problemas, el de la providencia y el de la naturaleza del alma. Trata de conciliar la libertad humana con el supremo dominio de Dios, y aunque admite el Destino, al cual hay que someterse en cuanto que rige el orden universal, no lo entiende a la manera de un determinismo mecánico, sino en cuanto a la necesidad de las consecuencias de los actos libres del hombre tal como han sido previstos por Dios. La providencia de Dios no anula la libertad del hombre. En su comentario a los *Versos áureos* enseña la inmortalidad del alma y la transmigración, y formula hermosas máximas de vida moral. Tuvo por discípulos a ENEAS DE GAZA (s.v), autor del diálogo *Teofrasto* [2]; a ZACARÍAS DE MITILENE (s.v), que escribió otro diálogo titulado *Ammonio*, y a THEOSEBIOS (s.v).

[1] FOCIO, *Bibl.* 460b23-465a.
[2] MIGNE, PG 75,1011-1178.

HERMÍAS DE ALEJANDRÍA (s.V) fue discípulo de Siriano. En su comentario al *Fedro* sigue el método alegórico de la escuela de Atenas. Su hijo AMMONIO (h.500) frecuentó la escuela de Proclo en Atenas, junto con su hermano HELIODORO y su madre Edesia. Se interesó por las matemáticas y la astronomía y fue en Alejandría maestro de Damascio, Simplicio y ASCLEPIO DE TRALLES (h.570), que comentó los libros I-VII de la *Metafísica;* y de Olimpiodoro el Joven, Teodoto y Filopón. Ammonio comentó las *Categorías*, los *Primeros analíticos* y las *Perihermeneias*. Trató de conciliar la providencia y la libertad contra el fatalismo de los estoicos.

OLIMPIODORO el Joven (s.VI) escribió una *Vida de Platón* y comentó el *Fedón, Filebo, Gorgias, Alcibíades* I, las *Categorías*, los *Meteoros* y la *Isagogé*. Fue maestro de ELÍAS y de DAVID EL ARMENIO, que comentaron las *Categorías* y la *Isagogé*.

JUAN FILOPÓN (fl. h.490-530), llamado así por su gran amor al trabajo, y también el «Gramático». Se convirtió al cristianismo, aunque incurrió en la herejía triteísta. Fue un laborioso intérprete de Aristóteles. Comentó la *Metafísica*, las *Categorías*, los *Analíticos primeros y segundos*, los *Meteoros, De generatione et corruptione, De generatione animalium, De anima* y la *Física*. Después de su conversión al cristianismo escribió *Contra los argumentos de Proclo para demostrar la eternidad del mundo (De aeternitate mundi contra Proclum), Siete libros de interpretación de la cosmogonía mosaica (De opificio mundi)*, donde se hace eco de la leyenda judaica de que el *Timeo* había sido inspirado en Moisés [3].

El último representante de la escuela es ESTEBAN DE ALEJANDRÍA (s.VII), que enseñó en Alejandría hasta que fue llamado a Constantinopla por el emperador Heraclio (610-641). Comentó las *Perihermeneias*.

Con la escuela alejandrina guardan cierta relación otros escritores como ALEJANDRO DE LYCÓPOLIS, en Egipto (h.300), que escribió un tratado *Contra las doctrinas de los maniqueos*, concibiendo la materia como un movimiento desordenado, a la manera de los platónicos medios. ASCLEPIODOTO DE ALEJANDRÍA (h.475), discípulo de Proclo, médico y naturalista. Escribió un comentario al *Timeo*. NEMESIO DE EMESA (h.400), obispo de Emesa, en Fenicia, que escribió un tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, que en la Edad Media se atribuyó a San Gregorio Niseno. Adopta una actitud ecléctica, con elementos neoplatónicos sobre un fondo cristiano. JUAN LYDO

[3] G. BARDY, *Jean Philopon:* D. Th. Cath. c.1002-1022.

(n. h.490), discípulo de Agapio, en Atenas, cristiano. Escribió *Sobre los meses, Sobre los magistrados del pueblo romano* y *Sobre las señales* (π. διοσημειῶν).

CAPITULO XLVII

El neoplatonismo en Occidente

El neoplatonismo, considerado como última manifestación de la filosofía griega, termina en 529 con la clausura de la escuela de Atenas. Pero ideológicamente es tal vez el movimiento filosófico que ha tenido una persistencia más tenaz a lo largo de la historia del pensamiento. Si no como sistema cerrado, al menos en cuanto a su espíritu y en numerosos elementos lo hallaremos más o menos latente en una multitud de corrientes filosóficas. La ecléctica acogida que dan al aristotelismo sus grandes comentaristas ha sido causa de que tanto la filosofía árabe como la escolástica medieval hayan incorporado buenas dosis de doctrinas neoplatónicas, mejor o peor amalgamadas con las del genuino aristotelismo. En sus lugares respectivos trataremos de hacer el discernimiento, no siempre fácil, de estas corrientes y de los elementos que asimilan. De momento sólo nos fijaremos en algunas figuras, muchas de ellas sin relación entre sí, en quienes se aprecia el influjo del ambiente creado por el neoplatonismo en las postrimerías del imperio romano y que serán a su vez vehículos de transmisión de elementos neoplatónicos al pensamiento medieval. Pero dejando abierta una sección, en cuyas líneas iremos viendo sucederse numerosas figuras representativas a lo largo de la Edad Media y cuyas prolongaciones se extienden, en las formas más variadas, hasta llegar a nuestros mismos días.

Las *Ennéadas* de Plotino tuvieron escasa difusión inmediata, tanto en Oriente como en Occidente [1]. En Occidente las conocieron Macrobio y Mario Victorino, que incorporan algunas de sus doctrinas. No es seguro que las conociera Boecio, cuyo neoplatonismo moderado proviene más bien de Siriano, Ammonio y Porfirio. Tampoco da muestras de conocerlas Calcidio, que se mantiene dentro de la línea platónica clásica. El neoplatonismo de San Agustín procede de fuentes indirectas y no bien determinadas todavía. Lo mismo sucede con sus discípulos Favonio Eulogio [2] y Claudiano Ma-

[1] Henry, P., S.I., *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934).

[2] Favonio Eulogio (s.v). Escribió una *Disputatio de Somnio Scipionis*,

MERTO [3]. No es posible formar juicio del grado de neoplatonismo de CORNELIO LABEÓN [4] y de VECIO AGORIO PRETEXTATO [5]. Hallamos ligeras alusiones al plotinismo en JULIO FÍRMICO MATERNO [6], en SERVIO [7], AMIANO MARCELINO [8] y SIDONIO APOLINAR [9].

No obstante, de Macrobio, Mario Victorino y Boecio provienen algunas doctrinas neoplatónicas importantes que pasan a la escolástica medieval. El neoplatonismo procedente de la escuela de Proclo penetrará más tarde en Occidente a través de la traducción del Seudo-Dionisio por JUAN ESCOTO ERIUGENA (s.IX), y después a través de los filósofos árabes y judíos, quienes a su vez lo reciben también de fuentes indirectas.

La Edad Media solamente conoce la *Isagogé* de Porfirio, y después el comentario de Ammonio a las *Perihermeneias*. Las *Ennéadas* son ignoradas desde finales del siglo V y no se recuperan hasta el XV, después del Concilio de Florencia. Poco más tarde las traducirá Marsilio Ficino. De la rama ateniense, a partir del siglo XII se conocerán dos libros apócrifos, la *Teología de Aristóteles* y el *Liber de Causis*.

No obstante, aunque a través de medios tan indirectos,

descubierta en 1612, en la que mezcla elementos neoplatónicos y neopitagóricos (Ed. Holder, Leipzig, Teubner).

3 CLAUDIANO MAMERTO (420/30-474). Natural de Vienne, en el Delfinado. Amigo de Sidonio Apolinar, que lo llama «peritissimus christianorum philosophus». Contra Fausto de Riez escribió hacia 470 su libro *De statu animae* (PL 53,697-780), en que de manera un poco desordenada reproduce las teorías psicológicas de San Agustín.

4 CORNELIUS LABBEUS (med. s.III). Escribió *De oraculo Apollinis clarii, De diis animalibus, Fasti*. Sólo quedan fragmentos. Su tendencia parece haber sido semejante a la de Nigidio Fígulo y de los Sextios con afinidad hacia el neoplatonismo. Consideraba a Platón como un semidiós, junto con Heracles y Rómulo.

5 VETTIUS (VEGETIUS) AGORIUS PRAETEXTATUS († 384). Tradujo al latín algunas paráfrasis de Temistio a los *Analíticos primeros* y *segundos* de Aristóteles. Quizá le pertenece el tratado *De decem categoriis* atribuido a San Agustín.

6 IULIUS FIRMICUS MATERNUS (s.IV). Siciliano natural de Siracusa. Antes de su conversión al cristianismo compuso un tratado de astrología, titulado *Mathesis* (h.334-337), de poca originalidad, recogiendo materiales de Posidonio. Exige una elevada conducta moral, aunque condiciona la libertad al influjo de los astros. Como ejemplo narra la muerte de Plotino, a quien venera, pero reprochándole haberse querido sustraer a la influencia astral (HENRY, P., o.c., p.25ss). Después de su conversión escribió una obra apologética: *De more profanarum religionum*, contrastando el cristianismo con los ritos paganos.

7 SERVIUS (n. h.360). Erudito comentador de Virgilio, calificado por Macrobio de «litteratorum omnium longe maximus» (*Saturn*. I 23).

8 AMIANO MARCELINO (h.332-391). Historiador de origen griego. Alude a Plotino en sus *Rerum gestarum* (XXI 14 y XXII 16).

9 SIDONIO APOLINAR (h.440-491). Poeta, prefecto de Roma y obispo de Clermont.

el influjo del neoplatonismo será sumamente profundo a lo largo de toda la Edad Media.

CAYO MARIO VICTORINO (h.300-363).—Natural de Africa proconsular, de lo cual provino su sobrenombre de *Afer*. Enseñó retórica en Roma bajo el emperador Constancio (h.340). Fue primeramente adversario del cristianismo, pero después de estudiarlo terminó por convertirse ya en su edad madura (h.355). Cuando Juliano el Apóstata promulgó su edicto contra los cristianos en 362, Mario Victorino abandonó su cargo de maestro de retórica [10].

Antes de su conversión escribió varios tratados de gramática y dialéctica *(Ars grammatica, De definitionibus, De syllogismis hypotheticis)*, tradujo y comentó la *Isagogé* de Porfirio, las *Categorías* y *Perihermenelas* de Aristóteles. Comentó los *Tópicos* y el *De inventione* de Cicerón *(Explanationes in Ciceronis Rhetoricam)*. En estas primeras obras, algunas de las cuales se conservan, no aparece ninguna señal de neoplatonismo. Es posible que tradujera total o parcialmente las *Ennéadas* de Plotino [11]. Después de su conversión se entregó con ardor a la controversia contra los arrianos y maniqueos *(Ad Iustinum manichaeum, Liber de generatione Verbi divini ad Candldum arianum, Adversus Arium)*, comentó las epístolas a los Gálatas, a los Filipenses y a los Efesios y compuso tres himnos a la Santísima Trinidad. En sus tratados de controversia es donde aparece de lleno como neoplatónico, inspirándose en la doctrina de Plotino, a quien cita algunas veces y cuyas teorías es fácil seguir en el desarrollo de su pensamiento, si bien siempre mezclado con un fondo de aristotelismo.

A través de las obras que conocemos es difícil imaginarse al gran maestro de retórica, tan admirado de San Agustín y que tanto influyó en su conversión y en su orientación filosófica. Sus tratados contra los arrianos abruman por la complicación del pensamiento y por su alambicada terminología, no superada ni en los mejores tiempos del nominalismo [12].

10 SAN JERÓNIMO, *De vir. ill.* c.101: PL 23,701; SAN AGUSTÍN, *Confesiones* VIII 2ss: PL 32,750ss.

11 El único testimonio es el de San Agustín: «Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros platonicorum (quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset)...» *(Confesiones* VIII 2). CASIODORO *Institutiones*: PL 40, 1202-1203.

12 PL 8,993-1308. «Doctissimus senex et omnium artium liberalium doctrinarum peritissimus, quique philosophorum tam multa et legerat et diiudicaverat» *(Confesiones* VIII 2). En cambio, San Jerónimo dice: «Scrip-

El arriano Cándido no era ciertamente un adversario despreciable. Con agudos argumentos, basados en el concepto aristotélico de la inmutabilidad del ser divino, había negado la posibilidad de la generación divina del Verbo. Dios es el ser supremo. El ser supremo no puede cambiar, ni, por lo tanto, engendrar ni ser engendrado. Si el Verbo divino es engendrado, no es el ser supremo, y si no es el ser supremo, no es Dios. «Si generatio motus, et motus mutatio; mutationem autem in Deo esse, impossibile est intelligere: ergo nefas dicere necesse est, nonnihil a Deo gignibile: non igitur Iesus Dei generatione filius» [13].

Para responder a Cándido trata Mario Victorino de remontarse a otro concepto del ser, inspirado en Plotino. No es posible seguirle en la espesa maraña de sus razonamientos, acumulados en páginas recargadas de repeticiones y palabras griegas. Nos limitaremos a señalar sus conceptos fundamentales.

Los grados del ser.—Mario Victorino distingue seis modos fundamentales de ser: 1.º «Quae vere sunt». 2.º «Quae tantum sunt». 3.º «Quae non vere non sunt». 4.º «Quae non sunt» [14]. A éstos se añaden otros dos submodos: 5.º «Quae non vere sunt». 6.º «Vere quae non sunt» [15].

A su vez, en las cosas que no son pueden distinguirse cuatro modalidades distintas: *a)* «iuxta negationem omnino omnimodis, ut privatio sit existentis»; *b)* «iuxta alterius naturam ad alterius naturam, ut hoc non est illud»; *c)* «iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse»; *d)* «iuxta id quod super omnia quae sunt habet est; ut quia non est aliquid istorum, nec convenit cum aliquo eorum» [16].

En conformidad con estos principios establece la escala de los seres, que se distribuyen en tres grandes planos: Al primero pertenecen los seres *que son* (quae sunt), los cuales son los seres simples, inteligibles y supracelestes. *a)* El primero de éstos es el puro ser, que es también pura unidad (ὄν μόνον, ὅ ἐστὶ ἕν μόνον). *b)* Siguen después los seres *intelectibles* (intellectibilia), los cuales *son verdaderamente* (quae vere sunt); éstos son la existencialidad, la vitalidad y la inteligendidad (existentialitas, vitalitas, intelligentitas). *c)* Por último, en este primer plano están los seres *que simplemente son* (quae tantum sunt), y éstos son los seres *intelectuales* (intel-

sit Adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur» (*De vir. ill.* 101: PL 23,701).

[13] PL 8,1014-1020; 1034-1035.

[14] PL 8,1023, VII, VIII, IX.

[15] PL 8,1026, XI.

[16] PL 8,1021, IV 1022.

lectualia), a saber: el espíritu (πνεῦμα), el entendimiento (νοῦς), el alma (ψυχή), la intelección (νόημα), la enseñanza (παιδεία), la virtud (ἀρετή), la razón (λόγος), y además la opinión, la perfección, la sentencia, la vida y la inteligencia.

Al segundo plano pertenecen los seres que *no verdaderamente no son* (quae non vere non sunt), y que son seres sensibles compuestos. Estos tienen también tres grados: *a)* los seres celestes (quae in aethere); *b)* los seres naturales (quae in natura); *c)* los seres animados y animales (quae in ὕλῃ gignuntur et regignuntur). Estos seres son y no son a la vez. Son seres en cuanto que tienen alma, y son no seres en cuanto que tienen materia y cualidades variables.

El tercer plano, de los seres que *no son* (quae non sunt), está ocupado solamente por la materia (ὕλη) y los seres materiales.

Dios.—Pero, además, por encima y fuera de todos estos grados de seres está Dios, del cual puede decirse que es ser y no ser. Es ser en cuanto que es el ser por excelencia y el único que verdaderamente es. Y es no ser en cuanto que no es ninguno de los seres particulares, inteligibles o sensibles, que nosotros conocemos.

El conocimiento de Dios es sumamente difícil. Pero en algún modo podemos llegar a saber algo de él por medio de las criaturas. «Extolle te, igitur atque erige, spiritus meus, et virtute qua a Deo mihi es inspiratus, agnosce, Deum intelligere difficile, non tamen desperatum: nam ideo nosse se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per sita cerneremus» [17].

En cuanto a la noción de Dios, Mario Victorino insiste fuertemente en la absoluta trascendencia del ser divino, con expresiones semejantes a las de Plotino, preludiando a la vez la teología negativa del Seudo-Dionisio, de Máximo Confesor, de San Juan Damasceno y de Juan Escoto Eriúgena. Dios no es un ser (ὄν), sino un supra-ser o, mejor aún, un *pre-ser* (πρόον). La razón de esto es que Dios es causa de todos los seres, y la causa es anterior a lo causado. «Si enim Deus omnium causa est, est eius cui est esse, et eius cui non est esse causa est Deus. Sed si causa, non est id quod non est. Causa enim ut ὄν est... Et hoc ipso, causa vere super ὄν... Ideo πρόον dicitur, et iuxta istam rationem causa est Deus et eorum quae sunt, et eorum quae non sunt» [18].

[17] PL 8,1102, VI.
[18] PL 8,1021, III.

Dios es causa de sí mismo. «Si enim prima causa, non solum aliorum omnium causa, sed suipsius est causa. Deus ergo a semetipso, et Deus est» [19]. Es anterior a todo ser y a todo no ser. «Dominus ipse est super omnia quae sunt, omniaque quae non sunt» [20]. «Sic igitur Deus non est quod non est, est autem supra id quod est». «Attamen Deum, id quod sit et semper sit, non quod aliquando non fuerit, credimus esse. Praestat igitur quod est, et praestat per ineffabilem generationem, et praestat exsistentiam, νοῦν, vitam; non qui sit ista, sed super ista et semper omnia..., est autem supra id quod est» [21]. «Super omnes perfectiones omnimodis est divina perfectio. Hic est Deus supra νοῦν, supra veritatem, omnipotens potentia, et idcirco non forma; νοῦς autem, et veritas, forma, sed non inhaerens alteri inseparabili forma» [22]. «Magisque supra esse, et supra vivere, et supra intelligere Deus est» [23].

Dios es anterior a todas las cosas. «Hic est Deus, hic Pater, praeintelligentia, praeexistens et praeexistentia, beatitudinem suam et immobili motione semetipsum custodiens, et propter istud non indigens aliorum, perfectus super perfectos, tripotens in unalitate, spiritus perfectus et supra spiritum» [24]. «Audi ut dico. Ante omnia quae vere sunt, unum fuit sive ipsum unum, antequam sit ei esse unum... Unum ante omnem existentiam, ante omnem existentialitatem, et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum ὄν, hoc enim unum ante ὄν. Ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora unum, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia» [25]. «Deum certe fatemur omnes, Deum omnipotentem, Deum supra omnia, Deum ante omnia, Deum a quo omnia» [26].

Dios está en todas las cosas, y todas las cosas en Dios. «Evacuatis enim omnibus, requiescit activa potentia, et erit in ipso Deus secundum quod est esse, et secundum quod est quiescere: in aliis autem omnibus spiritualiter, secundum suam et potentiam et substantiam. Et hoc est (1 Cor 15,28) *ut sit Deus omnia in omnibus*: non enim omnia in unoquoque, sed Deo existente in omnibus, et ideo omnia erit Deus, quod omnia erunt Deo plena» [27].

Dios es el principio de la vida universal. «In se continens

19 PL 8,1030, XVIII.
20 PL 8,1021, II.
21 PL 8,1021, II.
22 PL 8,1103, VII.
23 PL 8,1132, XXVI.
24 PL 8,1078, L.
25 PL 8,1078, XLIX.
26 PL 8,1115, IV.
27 PL 8,1070, XXXIX.

ipsum vivere, atque id esse quod vita est, utrumque sit una substantia»[28]. «Deum nihil aliud esse diximus quam vivere, sed illud principale, illud unde omne vivere omnium»[29].

Dios es incomprensible para nuestra inteligencia. «Ex hoc cogimur iam necessario et illa de Deo dicere, ut eius incomprehensibile sit et esse, et videre, et intelligere; ut nec esse quidem ista videatur quod ille supra omnia sit: quare et ἀνύπαρκτος, et ἀνούσιος, et ἄνους, et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita dicitur: non quidem per στέρησιν, id est, non per privationem, sed per supralationem»[30].

De Dios puede decirse que no es, porque no es como ninguna de las cosas que nosotros conocemos. «Quid igitur Deus, sine unum quidem est neque quae vere sunt, neque quae sunt, neque quae non vere non sunt, neque quae non sunt? Ista enim praestat Deus ut causa, istis omnibus. Necessario enim Deum per praelationem et eminentiam τῶν ὄντων dicimus, supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, super omne ὄν, et πάντων ὄντων ὄντα: quippe inintelligibile, infinitum, invisibile, sine intellectu, insubstantiale, incognoscibile: et quod cum super omnia, nihil tamen de iis quae sunt: et quoniam supra quae sunt, nihil de his quae sunt: μὴ ὄν ergo Deus est»[31].

Por esta razón todos los atributos que le asignamos y todos los nombres que damos a Dios son insuficientes e inadecuados. «Nomina vero ab iis quae posterius sunt, et ab iis quae post Deum, et inventa et assumpta sunt. Et quoniam non est invenire nomen dignum Deo, ab iis quae scimus nominamus Deum; habentes in intellectu quoniam non proprie nominamus nec appellamus»[32].

Identidad de esencia y existencia en Dios.—En Mario Victorino aparece claramente la identidad de la esencia y la existencia como criterio para distinguir a Dios de todos los demás seres. En Dios ambas cosas se identifican, mientras que en todos los demás seres se distinguen realmente. Con ello contrapone la simplicidad y la absoluta necesidad del ser de Dios a la composición y la contingencia de todos los demás seres creados por él. Las expresiones de este concepto son

28 PL 8,1122, XIII.

29 PL 8,1123, XV. Mario Victorino afirma que Dios es el creador de las Ideas: «Deus, inquam, primo universalium existentias substantasque progenuit; has Plato ideas vocat, cunctarum inexistentibus specierum species principales; quod genus in exemplo est ὀντότης, ζωότης, νόησις» (PL 8,1161).

30 PL 8,1129, XXIII.

31 PL 8,1027, XIII, XIV.

32 PL 8,1033, XXVIII.

muy variadas y saltan a cada paso en sus escritos. Nos limitaremos a recoger solamente algunas de las más características.

«Omne autem quod est unicuique suum esse, substantia est. Sed hoc esse quod dicimus, aliud intelligi debet in eo quod est esse: aliud vero in eo quod est ita esse, ut unum sit substantiae, aliud qualitatis. Sed ista sic in sensibilibus et in mundo. At in divinis et aeternis ista duo unum: omne enim quod ibi simplex, et hoc Deus quod lumen, quod optimum, quod existentia, quod vita, quod intelligentia» [33]. «Si semper fuit, necesse eum est esse, non cum iis quae non sunt, neque factum esse» [34]. «Ergo esse, vivere, intelligere, in Deo esse sunt» [35]. «Cum sit ei intelligere et intelligentia, sit idem intelligentia quod vita et quod esse... Quod cum est, se esse efficit, atque in existentiam provenit, fitque sibi quod est esse... quae unum cum sint, unum et simplex, unus Deus est» [36].

Por el contrario, a diferencia de Dios, todos los demás seres se caracterizan por su composición y por su contingencia. Su ser o su esencia no se identifica con su existencia. Pueden ser o no ser, y en sus esencias se dan todas las combinaciones entre ser y no ser que hemos visto más arriba. Veamos algunos textos: «Et ista est quae caelestia comprehendit. Caelum etenim, et omnia in eo, et universus mundus es ὕλη consistens et specie (esto es, compuestos de materia y forma), in commixtione est: ergo non est simpliciter» [37]. «Unde carens eo quod est aliquid esse, etiam esse suum tenet, ut recte nullo modo esse dicitur» [38]. «Hoc ipsum esse duobus accipiendum modis: unum, ut universale sit, et principaliter principale: unde in caeteris esse sit, alioque esse est caeteris quod est, omnium post vel generum vel specierum, atque huiusmodi caeterorum» [39]. «Namque cum vita sit cui adest esse, ex qua mors nascitur; est etiam morti esse, si ex morte nascitur vita. Itemque si ex eo quod est esse, efficitur non esse; necessario erít etiam ipsum non esse, si ex eo nascitur quod est esse» [40].

[33] PL 8,1098, I.
[34] PL 8,1029, XVI.
[35] PL 8,1132, XXVI.
[36] PL 8,1132, XXVII; 1031, XXII; 1031, XXIII; 1033, XXVII; 1053, XX; 1080, LII; 1115, IV; 1091, IV; 1122, XIII; 1124, XVI; 1126, XVIII; 1127, XIX; 1132, XXVII, etc.
En esta terminología de Mario Victorino se aprecia el influjo del tratado sobre los futuros contingentes del *Peri hermeneias*. En algunos pasajes puede verse un influjo más directo de Plotino: «Primum inquirendum est *si idem est Deus et Deo esse an aliquid aliud*» (*Adv. Arium:* PL 8,1066). πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον πότερον ἄλλο μὲν ψυχή, ἄλλο δὲ ψυχῇ εἶναι (*Enn.* VI 7,4).
[37] PL 8,1024-1025, IX.
[38] PL 8,1121, X.
[39] PL 8,1127, XIX.
[40] PL 8,1131, XXV.

Tenemos, pues, en Mario Victorino uno de los precursores de la doctrina que la escolástica medieval desarrollará ampliamente como criterio de la distinción entre Dios y todos los seres del mundo creado por él.

Antropología.—En la antropología de Mario Victorino aparece claramente el influjo neoplatónico. En todos los seres alienta un principio de vida universal, que procede del *Logos* divino como de su fuente y que se difunde por los arcángeles, ángeles, tronos, glorias y todos los demás seres supramundanos hasta llegar finalmente a los cuerpos. En el mundo de los seres corpóreos la vida queda sumergida en la materia. Son seres sujetos a la muerte y a la corrupción. Pero todo vive: «Vivunt ergo cuncta terrena, humida, aerea, ignea, aetherea, caelestia, non λόγῳ illo priore, nec vitae integro lumine, sed propter copulationem hylicam saucia luce vitali, vivunt supracaelestia, et magis vivunt, quae ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt, ut puriores animae, et Throni et Gloriae; item Angeli atque ipsi Spiritus, alii ut in alio, id est, in sua substantia vitam habentes» [41].

El alma es una sustancia distinta de la materia. «Substantia igitur anima» (1023), «Differt anima ab *hyle*» (1026). Pero su ser y su entender provienen de una inteligencia superior (νοῦς) que penetra en el alma y despierta en ella la facultad intelectual y hace nacer la inteligencia.

MACROBIO (Ambrosio Teodosio, s.IV-V).—Floreció en tiempo de Teodosio II, siendo ilustre funcionario del Imperio, prefecto en España (399) y procónsul en Africa (410). Es probable que se convirtiera al cristianismo al fin de su vida. Quedan fragmentos de su tratado sobre la *Conexión y diferencia entre las palabras griegas y las latinas*. Se conservan sus *Saturnalia* (h.385), en siete libros, que consisten en una serie de diálogos a propósito de las fiestas de ese nombre, en que acumula con gran erudición numerosos datos recogidos de las fuentes más diversas (Plutarco, Aulo Gelio, etc.). En su comentario *In Somnium Scipionis*, de Cicerón (*Rep.* VI 9), refleja una mentalidad neoplatónica sobria y moderada, inspirada en Plotino y Porfirio.

En la cumbre de todos los seres está Dios, que es el Ser supremo, el Uno-Bien, y que es también la causa y el prin-

[41] PL 8,1121, XI. Mario Victorino toma de Plotino una expresión que pasará a la Psicología escolástica: «*Quoniam multi in anima corpus esse dicunt*, sed nunc, secundum dicendi usum, anima sit in corpore» (PL 8 1064). Οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἄλλα ψυχή μὲν ἐν νῷ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ (*Enn.* V 5.9.31-32). El sentido es distinto, pero es el mismo concepto de que no está el alma contenida en el cuerpo, sino que el cuerpo está contenido en el alma.

cipio de todos los demás seres. Dios engendra necesariamente en virtud de su sobreabundante fecundidad[42].

Del Uno-Bien procede la Inteligencia *(nous, mens, animus)*, en la cual está contenido el mundo de las Ideas, que son los ejemplares de todas las cosas.

La Inteligencia permanece inmutable mientras se mantiene vuelta hacia el Uno-Bien. Pero al volverse sobre sí misma da origen a otra tercera entidad, que es el Alma del mundo *(anima)*. De ésta, permaneciendo una en sí misma, se deriva la multiplicidad de las almas particulares. Toda la pluralidad de las Ideas y de los números ideales está contenida en la unidad de la Inteligencia, y toda la pluralidad de las almas en la unidad del Alma universal. Por esto entre todos los seres existe un estrecho vínculo y una profunda armonía[43].

Fuera de estos tres principios, y en el extremo opuesto de la escala del ser, existe la materia *(hyle)*, que es absolutamente indeterminada y causa de la multiplicidad de los seres corpóreos.

En su psicología, Macrobio reproduce el concepto plotiniano del alma. Es una esencia que se mueve a sí misma y una fuente de movimiento *(fons motus)*, aunque el primer principio de su movimiento y del de todas las cosas haya que buscarlo en el Alma universal, de la cual proceden todas las almas particulares. Muchas de esas almas permanecen unidas al Alma universal, contemplando las realidades del mundo superior. Pero en otras prevalece el deseo de los cuerpos, y esto las hace caer de su estado natural y precipitarse en el mundo terrestre. En su caída atraviesan la serie escalonada de esferas del mundo celeste, y al pasar por cada una de ellas van adquiriendo las cualidades respectivas, que conservarán des-

42 «Nunc qualiter nobis animus id est mens, cum sideribus communis sit, secundum theologos disseramus. Deus, qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quaeque sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est. Hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit. Haec mens, quae *nous* vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens» *(In Somnium Scipionis* I 14).

43 «Rursum anima patrem, qua intuetur, induitur ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat; habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem, quod λογικόν vocatur, et ex sua natura accipit praebendi senus praebendique incrementi seminarium, quorum unum αἰσθητικόν, alterum φυτικόν nuncupatur. Secundum hoc ergo, cum ex summo Deo mens, ex mente anima sit; anima vero condat et vita compleat omnia quae sequuntur, cunctaque hic unus fulgur illuminet et in universis appareat, ut in multis speculis, per ordinem positis, vultus unus... a summo Deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio» (ibid., I 14).

pués de su unión con el cuerpo. En la esfera de Saturno adquieren la inteligencia y el raciocinio; en la de Júpiter, la virtud práctica de obrar; en la de Marte, el ardor valeroso; en la del Sol, la aptitud para sentir y opinar; en la de Venus, los movimientos del deseo; en la de Mercurio, la facultad de interpretar, y en la de la Luna, el poder de nutrirse y de crecer. Todas estas operaciones son divinas, como divinas son las esferas de donde proceden. El alma tiene tres partes: vegetativa, sensitiva y racional. Finalmente, el alma cae en el mundo material y queda prisionera dentro de un cuerpo.

Pero ni aun en este estado queda inmersa por completo en la materia. Aunque atacadas por una especie de embriaguez, que las hace olvidarse de su primer origen, en las almas permanece siempre la inteligencia y el poder de raciocinio, que las hace recordar lo que han sido en otra existencia anterior y más elevada (reminiscencia). Este conocimiento innato es el principio que hace posible el retorno a su estado anterior mediante la práctica de la virtud.

Macrobio reproduce la escala plotiniana de las virtudes, que tiene cuatro grados, en cada uno de los cuales se repiten con diversas modalidades las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza. «Quattuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares» [44]. 1.º Las *políticas* son las que rigen la vida social (et sunt politicae hominis, quia sociale animal est). 2.º Las *purificadoras* desprenden el alma de las agitaciones de la acción y la hacen inclinarse a la contemplación. 3.º Las *contemplativas* son propias de las almas ya purificadas (animi iam purgati), disponiéndolas a su vez para la intuición de las realidades del mundo superior. 4.º Finalmente, las *ejemplares* o paradigmáticas son los modelos eternos de las acciones y de las virtudes humanas, que se hallan en la Mente divina (quae in ipsa divina mente consistunt, quam diximus νοῦν vocari, a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente credendum est). Así en la Mente divina se halla la prudencia, que se identifica con ella misma; la templanza, por la cual se halla siempre convertida hacia sí misma; la fortaleza, que nunca se muda, y la justicia, que obra continuamente en conformidad con la ley eterna que rige todas las cosas.

La diferencia entre estos grados de virtud consiste en que «primae *molliunt*, secundae *auferunt*, tertiae *obliviscuntur*, in

[44] *In Somn. Scipionis* I 8.

quartis nefas est nominari». Macrobio cambia el sentido plotiniano de la virtud de la justicia. En Plotino, como en Platón, la justicia es una virtud general que establece el equilibrio entre todas las demás virtudes, manteniéndolas a cada una en su propio dominio (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν)[45]. Macrobio sustituye este concepto por el de Cicerón, incorporado por Ulpiano y los juristas al derecho romano: «*Iustitiae servare uni cuique quod suum est*». No obstante, retorna al concepto griego cuando prosigue afirmando que «de iustitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas».

Macrobio da también amplia acogida al simbolismo neopitagórico de los números. La Mónada (el Uno) no es ni masculina ni femenina; el par es femenino, y el impar masculino. Las propiedades que tiene el número siete provienen de la fecundación del seis por la unidad.

El esquema de Macrobio lo veremos reproducido innumerables veces en la filosofía árabe y en las derivaciones medievales del neoplatonismo. Pero lo que más expresamente aparece es su teoría de las virtudes, aunque parece tomada de un resumen de Porfirio y no del texto de las *Ennéadas*. La utilizan San Buenaventura, San Alberto Magno, Vicente de Beauvais y Santo Tomás de Aquino[46].

CALCIDIO (s.IV).—A pesar de su nombre griego, se trata muy probablemente de un español, archidiácono de Osio de Córdoba. No puede dudarse de su carácter cristiano, por sus numerosas referencias al Antiguo Testamento y por sus alusiones, un poco veladas, a varios pasajes del Evangelio. Este modo de hablar responde quizá a su propósito de mantenerse en un plano puramente filosófico, o tal vez a una medida de prudencia por razón del ambiente de persecución en el tiempo en que redactaba su obra. Su fecha de composición hay que colocarla después de Orígenes († 254) y en tiempo de Osio, a quien va dedicada[47].

[45] El texto de Plotino es el siguiente: δικαιοσύνην δὲ τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι (*Enn.* I 2,20-21).

[46] HENRY, P. S., I., *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934) p.154ss. 248-250.

[47] El P. Angel Custodio Vega, O.S.A., señala como indicios del carácter español de Calcidio sus alusiones al Estrecho *(fretus)*, que parecen responder al de Gibraltar, como también numerosas palabras comunes en España y poco usadas ya en el latín del Imperio, por ejemplo: *adnullatus, calculare, carentia, contemplabilis, corpulentus, corpulentia, divulgatio, incommunicabilis, incorporare, incorporatio, indissolubilis, metallica, percipibilis*, etc. (P. ANGEL CUSTODIO VEGA, *Calcidio, gran escritor platónico español del siglo IV:* La Ciudad de Dios 56 [1936] n.2 p.145-164; 59 [1943] n.2 p.219-241; 59 [1943] n.3 p.491-499; 60 [1944] n.1 p.99-122).

El comentario de Calcidio sobre uno de los diálogos más difíciles de Platón no desmerece al lado de los mejores de la antigüedad. Su autor, a la vez que da muestras de una penetración y sagacidad nada comunes, revela un amplio y exacto conocimiento de la ciencia de su tiempo. Expone las teorías de Tales, Heráclito, Parménides, Empédocles, Leucipo, Demócrito, Anaxágoras, Aristóteles, Teofrasto, Cleantes, Crisipo, Cicerón; menciona a Cebes, Heráclides de Ponto, Diodoro, Numenio, Filón, Símaco, Aquila; conoce las doctrinas de Arquímedes, Tolomeo, Hicetas, Hiparco. Pero ni siquiera alude a los neoplatónicos, como Plotino o Porfirio. Su comentario se mantiene dentro de la línea del platonismo clásico, aunque con un poco de eclecticismo, alterando el esquema platónico para encajarlo dentro del concepto cristiano, en forma semejante a como Filón había hecho respecto del judaísmo.

Aunque solamente comprende la primera parte del *Timeo* (17a-53c), la obra de Calcidio constituye una verdadera enciclopedia, que toca los temas más variados de las ciencias exactas y naturales: Geometría, teoría de los números, Cosmogonía, Astronomía, Antropología, abordando incluso difíciles cuestiones teológicas, como la conciliación de la providencia divina con la libertad humana. Basta con fijarse en el programa que Calcidio se propone desarrollar, para apreciar la importancia del tratado y la riqueza de materiales que transmite a la Edad Media [48].

Ontología.—En el esquema platónico de la realidad los seres aparecían escalonados en el siguiente orden: 1.º, el mundo de las Ideas; 2.º, el Dios-demiurgo; 3.º, los seres creados, que comprenden dos grandes sectores: el mundo celeste y el mundo terrestre. Calcidio, interpretando a Platón en sentido cristiano,

[48] I. «Quaeritur primo de genitura mundi».—II. «Dehinc de ortu animae».—III. «Tunc de modullatione et harmonia».—IV, «De numeris».—V. «De stellis ratis et errantibus in quarum numero sol etiam constituitur et luna».—VI. «De caelo».—VII. «De quatuor generibus animalium, hoc est caelestium, praepetum, nantium, terrenorum».—VIII. «De ortu generis humani».—IX. «Causae cur hominum plerique sint sapientes, alii insipientes».—X. «De visu».—XI. «De imaginibus».—XII. «Laus videndi».—XIII. «De silva».—XIV. «De tempore».—XV. «De primis materiis silvestribus et perpessionibus earum».—XVI. «De diversis humoribus corporum et phlegmate».—XVII. «De sensibus odorationis et gustatus».—XVIII. «De colorum varietate».—XIX. «De principii vitalis substantia».—XX. «De anima et partibus eius et locis».—XXI. «De corporis membris et artubus».—XXII. «De nationibus diversarum gentium». — XXIII. «De aegritudine corporis». — XXIV. «De aegritudine animae».—XXV. «De medela utriusque materiae».—XXVI. «De universo mundo et omnibus quae mundus complectitur».—XXVII. «De intelligibili deo».

lo altera en la siguiente forma: 1.º, Dios eterno y trascendente, que es el sumo Ser y el sumo Bien, creador de todas las cosas; 2.º, el mundo inteligible; 3.º, el mundo celeste; 4.º, el mundo terrestre. Esta inversión de la ontología platónica, si bien le sirve a Calcidio para soslayar muchas dificultades de la doctrina de Platón, le hace darle un sentido y un alcance que en muchos casos está muy lejos de tener. Y es también causa de nuevos problemas, en cuya solución no siempre se muestra afortunado.

Dios.—Calcidio coloca en la cumbre de todos los seres a Dios, sumo Ser y sumo Bien, eterno, perfectísimo, incomprensible a cualquier inteligencia, principio y causa de todos los demás seres, que rige y gobierna todo el Universo. «Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri, regique principaliter quidem a summo Deo, qui est summum bonum, ultra omnem substantiam omnemque naturam, existimatione intellectuque melior; quae cuncta expetunt, cum ipse sit plenae perfectionis et nullius societatis indigus...» [49]

La existencia de Dios se afirma necesariamente procediendo por vía de composición *(compositionis)*. En el universo material existe un orden. El orden no se da sin armonía, ni la armonía sin analogía. La analogía reclama la razón, y la razón la providencia individual. Pero la providencia no se da sin el entendimiento, ni el entendimiento sin la mente. Luego la mente de Dios es el primer principio del orden de todas las cosas materiales. «Inventa est demum opificis divina origo. Operatur porro opifex, et exornat omnia iuxta vim rationabilem, maiestatemque operum suorum. Opera vero eius intellectus sunt, qui a Graecis ideae vocantur: quo pacto invenitur tertia exemplaris origo rerum. Porro ideae sunt exempla naturalium rerum. Igitur silvam quidem iuxta legem rationemque *dissolutionis* invenimus, iuxta *compositionis* vero praecepta ipsum opificem Deum» [50].

El mundo inteligible.—Debajo de Dios existe el mundo inteligible, que constituye el modelo de todas las cosas creadas por Dios a imagen y semejanza del mundo ideal. Los dos mundos, el inteligible y el sensible, se contraponen como lo eterno y lo temporal, como el modelo *(exempla)* y la copia *(simulacra)* [51]. No aparece claro si el mundo inteligible ha sido

[49] MULLACH, *Fragmenta Philosophorum graecorum* vol.2 c.174 (París 1881). Citamos por esta edición, indicando el número de los capítulos.
[50] C.302.
[51] «Mundus igitur intelligibilis semper est: hic simulacrum eius, semper fuit, est et erit» (c.25).

también creado por Dios, ni menos si las Ideas se identifican con Dios, como tampoco las relaciones entre Dios y las Ideas. Calcidio se contenta con salir del paso con expresiones ambiguas, afirmando que las realidades inteligibles son también eternas como Dios, aunque inferiores a él en dignidad. Dios tiene supraeminencia sobre todas las demás realidades, tanto inteligibles como sensibles. «Quod si in hoc libro facere animadvertitur aeternas rerum genituras comminisci; credo propterea ne si audiant homines esse quaedam quae fuerint ex origine nata nunquam, principatui summi Dei derogari putent, si pari atque eadem sint qua Deus, antiquitatis praestantia, nescientes longe aliter dici originem rerum aeternarum et item caducarum. Siquidem mortalium auctoritas et origo illa est quae praecedit ortum ceterorum, ut origo est pater filii et populorum atque urbium, conditores earum. At vero divinorum generum aeternarumque gentium origo et ars non in anticipatione temporis sed dignitatis eminentia consideratur» [52].

La creación.—Calcidio modifica el sentido del Demiurgo platónico, el cual ya no es un Dios inferior a las Ideas, sino el verdadero Dios, ser supremo, trascendente y extrínseco al mundo. Afirma terminantemente que el mundo ha sido creado por Dios: «A quo factum est». «Mundus sensilis est opus Dei». «A Deo factus atque institutus est» [53]. Dios es también el creador del Alma del mundo, de la vida, y en especial de las almas humanas.

No obstante, en Calcidio no aparece clara la creación *ex nihilo*. Quizá por mantenerse fiel al texto que comenta afirma que «fuisse enim semper tam animae, quam corporis vim; nec Deum ex his, quae non erant, fecisse mundum, sed ea quae erant sine ordine ac modo ordinasse. Itaque potius ea, quae existebant, exornasse, quam generasse ea quae non erant» [54]. Tampoco admite la creación *in tempore*, sino *ab aeterno*. Dios es eterno, y está fuera del tiempo, mientras que el mundo es temporal. Dios es el principio y la causa creadora del mundo, pero no en el tiempo. «Initium minime temporarium dici. Neque enim ullum tempus fuisse ante mundi exornationem dieique et nocturnas vices, quibus temporis spatia dimensa sunt... Aperte indicans, praeeunte divina sapientia caelum terramque factam, eamdemque sapientiam divinam esse universitatis primordium. Ex quo apparet, sapientiam factam quidem a Deo, sed non aliquo in tempore. Neque enim fuerit tempus ullum,

52 C.26.
53 C.23.26.31.39, etc.
54 C.31.

quo Deus fuerit sine sapientia»[55]. Como para salvar su incertidumbre ante el problema de los orígenes, confiesa Calcidio: «Difficile opus omnino, vel assequi, longe tamen difficilius, declarare ac docere. Talis quippe natura est initiorum; quae neque exemplis demonstrari, nondum his, quae ad exemplum comparentur, exsistentibus, possit, nec ex praecedenti ratione aliqua intimari. Nihil quippe origine antiquius»[56].

Lo idéntico y lo diverso.—Analizando el texto del *Timeo* explica Calcidio las dos «sustancias», la «individua» y la «dividua», con que traduce el θάτερον y el ἕτερον de Platón. De la mezcla de ambas resulta otra tercera sustancia, la cual entra en la constitución de todos los seres del mundo sensible. Platón había introducido esas dos nociones para explicar la multiplicidad real de las cosas, salvando a la vez una cierta unidad. Pero Calcidio no acierta a encontrarles un sentido aceptable. Enumera con gran erudición las distintas interpretaciones de los antiguos comentaristas y por su parte acumula una larga serie de interrogantes, en que con gran sagacidad hace resaltar las graves dificultades que encierra la teoría platónica, pero sin llegar a una solución[57].

El alma del mundo.—Antes de crear las cosas del mundo sensible creó Dios previamente un Alma universal, la cual viene a constituir una especie de realidad intermedia entre el mundo ideal y el sensible. «Nec recedit ab instituto ut quia mundum a Deo factum adserint, animam quoque eius factam esse a Deo dicat». En cuanto a su noción, Calcidio corrige el platonismo, concibiendo esa Alma universal, no a la manera de una entidad divina, sino más bien como una especie de virtud general infundida por Dios en la materia, para que produzca toda la variedad de los seres vivientes. «Haec est illa rationabilis anima mundi, quae gemina iuxta meliorem naturam veneratio et tutelam praebet inferioribus, divinis dispositionibus obsequens, providentiam nativis impertiens, aeternorum similitudine propter cognationem beata, dissolubilium rerum auxiliatrix, et patrona cuius in consulendo, ratiocinandoque, virtutis in moribus hominis apparent insignia, qui cultor eximius Dei diligentiam mansuetis impertit animalibus. Iisdem quippe virtutibus animae, quibus sensilis mundus fovetur,

[55] C.274. «Et mundus sensilis est opus Dei: origo igitur eius causativa, non temporaria. Sic mundus sensilis licet et corporeus, a Deo tamen factus atque institutus, aeternus est» (c.33).

[56] C.272.

[57] C.29.30.31.32.

quanto ad caeteros vitales vigores, qui sunt communes hominibus, et bestiis, stirpibus etiam, id est, crescendi, movendi semet, appetendique, et imaginandi, accedens ratio propriam hominis animam perficit, ut non solum vitae compos sit, sed etiam bene vivendi non desit optio. Atque ita naturalis et rationabilis item animae contubernio vita hominum temperatur»[58].

Calcidio cree encontrar esta interpretación en la Sagrada Escritura, a la que alude en forma un poco misteriosa: «Quod quidem verum esse testatur eminens quaedam doctrina sectae sanctioris, et in comprehensione divinae rei prudentioris, quae perhibet Deum, absolutoque illustratoque sensili mundo, genus hominum instituentem, corpus quidem, eius parte humi sumpta, iuxta hanc effigiem aedificasse, formasseque: vitam vero eidem ex convexis accersisse caelestibus, postque intimis eius inspirationem proprio flatu intimasse, inspirationem hanc Dei consilium, animaeque consilium, significans»[59]. Con ello afirma a la vez el origen divino del hombre, en cuanto a su cuerpo, formado por Dios del barro de la tierra, y en cuanto a su alma, creada especialmente por Dios.

Los seres del mundo celeste.—Calcidio manifiesta un conocimiento muy completo de las teorías astronómicas, no sólo de Platón, sino también de los pitagóricos y los alejandrinos. El Universo consta de una gran esfera envolvente, dentro de la cual está contenida una serie escalonada de esferas móviles, en las cuales están colocados los astros, que tienen también figura esférica[60]. En el centro del Universo se halla la Tierra, que es redonda *(globossa)* y que permanece inmóvil. Su magnitud no es más que un punto, comparada con la del Sol: «Perspicuum est, quod omnis terra puncti vicen habeat, adversus solis globum comparata»[61]. Son curiosos los múltiples argumentos que acumula para demostrar la redondez de la Tierra[62].

Entre la esfera envolvente y la Tierra distingue Calcidio cuatro regiones, todas las cuales están habitadas por seres vivientes, cuya perfección va descendiendo conforme se acercan a la Tierra. La primera es la del *fuego* puro y sereno, en el cual habitan los astros, que son seres divinos, perfectísimos, inmortales, dotados de vida e inteligencia y con un cuerpo purísimo e incorruptible[63]. La segunda, la del *éter*, en que moran los

[58] C.53.
[59] C.54.
[60] C.58.
[61] C.58.
[62] C.59.60.61.62.63.
[63] C.119.128.

dáimones etéreos, que son los ángeles santos, los cuales están ante el trono de Dios. La tercera, la del *aire*, sede de los dáimones aéreos, que son también ángeles buenos, inferiores, que tienen ya un cuerpo sujeto a las pasiones. La cuarta, la de la *sustancia húmeda* (hygrasía), morada de los dáimones malos, o «ángeles desertores». Finalmente está la Tierra, en que habitan los hombres.

Es muy notable su doctrina acerca de los *dáimones*, en la que aparece un primer intento de angelología. Es extraño su concepto de los ángeles como seres inferiores a los astros. Los define: «Daemon est animal rationale, immortale, patibile, aethereum, diligentiam hominibus impertiens». Y lo explica: «*Animal* quidem, quia est anima corpore utens; *rationabile* vero, quia prudens; *immortale* porro, quia non mutat corpus aliud ex alio, sed eodem semper utitur; *patibile* vero, propterea quia consulit; *aethereum* item ex loco, vel ex qualitate corporis cognominatum; *diligentiam* vero *hominibus impertiens*, propter Dei voluntatem, qui custodes dedit» [64]. La misma definición se aplica a los ángeles aéreos. Los de categoría inferior son los que habitan en la región húmeda, los cuales pueden verse a veces cuando revisten formas «umbráticas», y que causan perjuicios a los hombres. «Tanguntur enim ex vicinia terrae terrena libidine, habentque nimiam cum silva communionem, quam malignam animam veteres vocabant» [65].

El cristianismo de Calcidio aparece en su noción de ángeles custodios, de los cuales dice: «Ut enim Deus iuxta angelum, sic angelus iuxta homines. Dehinc quod usui nobis sint interpretantes et nuntiantes Deo preces nostras et item hominibus Dei voluntatem intimantes. Illi nostram indigentiam porro ad nos divinam opem deferentes. Quam ob causam appellati sunt angeli, ob assiduum officium nuntiandi... Quam ob causam creator omnium et conservator Deus volens esse hominum genus, praefecit his per quos recte regerentur angelos sive daemonas... Diligentiam vero hominibus impertientes, propter Dei voluntatem, qui custodes dedit» [66]. Tampoco es de extrañar su concepto de la corporeidad de los ángeles, que tuvieron también muchos Santos Padres y muchos teólogos hasta el siglo XIII.

La materia.—El ínfimo grado de la escala de los seres lo ocupa la materia, que Calcidio llama *silva*, como traducción de la palabra griega *hyle*. Reconoce la dificultad de la noción de

64 C.134.
65 C.134.
66 C.131.

materia: «Iuxta rem porro, cum talis erit, qualis haec ipsa est de qua sermo nunc nobis, est ut neque ullo sensu contingi, neque intellectu comprehendi queat; utpote carens forma, sine qualitate, sine fine... Restat ut res ipsa difficilis et obscura sit. Nec silva quidquam difficilius ad explanandum»[67]. No obstante, Calcidio es benemérito por haber suministrado un conjunto de opiniones de los antiguos griegos, de las que se beneficiarán ampliamente los tratadistas medievales del siglo XII. El concepto que de esas doctrinas saca Calcidio es más bien ecléctico, combinando la noción aristotélica, que da muestras de conocer bien, con la platónica, tal como aparece en el *Timeo*, concepto que ejercerá profunda influencia en la Edad Media, en que pocos autores logran desprenderse de esa interferencia entre dos nociones muy distintas de la materia.

La principal labor de Calcidio consiste en la enumeración de las distintas opiniones. Sus afirmaciones positivas se reducen a decir que la materia o *silva* (denominación que veremos reaparecer en Gilberto Porretano y en la escuela de Chartres) es una realidad eterna, indestructible, imperecedera, simple, pasiva, amorfa, carente de cualidades y completamente indeterminada. De suyo no es corpórea ni incorpórea, sino simplemente una posibilidad de llegar a ser o a no ser un cuerpo.

Su noción viene a coincidir con el antiguo *caos*, al cual responde también el concepto platónico de materia. La materia es eterna, porque es un principio, y todo principio es siempre primero, porque, si hubiera comenzado a ser, necesitaría proceder de otro principio, y éste de otro, y así sucesivamente.

Asimismo, la materia es imperecedera por razón de su misma simplicidad. Es un simple receptáculo, carente de toda determinación, y capaz de recibir en sí todas las determinaciones que provienen de las formas. «Ut igitur ea, quae subiacet his omnibus silva, possit horum facies sinceras, minimeque interpolatas, ostendere, ipsam necesse est nullas qualitates habere»[68]. Es el sujeto de todas las mutaciones. «His demum subest terra, terrae item silva, silvae nihil. Unde recte principalis subiecto est cognominata»[69].

Los dos principios extremos de donde provienen todas las cosas son, en último término, Dios y la materia. Dios como

[67] C.320. «Etenim est difficilis consideratio propter silvae naturales tenebras, quippe quae subterfugiat non modo sensus omnes sed etiam rationis investigationem intellectusque indaginem» (c.333). «Quas opiniones, cum sint omnino sine fine, praetereo» (c.277). Citando a Platón, afirma que de la materia sólo puede tenerse conocimiento por un raciocinio espurio, «adulterina quadam ratiocinatione» (c.344).

[68] C.331.

[69] C.335.

causa ordenadora de todo el Universo, a imagen de los ejemplares del mundo ideal, y la materia como «ex qua prima fit id quod gignitur» [70]. «Porro ex Deo et silva factus est iste mundus» [71]. Por lo demás, Calcidio no entra en más averiguaciones, ya que «difficilis est consideratio propter silvae naturales tenebras, quippe quae subterfuguat non modo sensus omnes, sed etiam rationis investigationem intellectusque indaginem... Estque inter sensum et rationem, neque plane sensile quid, nec omnino rationabile; sed motu animi comprehendenda tali, ut qui contigerit eam nihil sentiat, et qui rationem eius animo exercuerit, adulterina quadam ratione assecutus esse videatur» [72].

Antropología.—Calcidio concibe el hombre como un compuesto de cuerpo, en el cual entran los cuatro elementos materiales y los cuatro humores [73], y de un alma distinta del cuerpo y creada por Dios. Analiza detalladamente la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo: «Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis» [74]; pero la rechaza interpretándola en sentido material, a la manera de una forma que nace y perece con el mismo cuerpo. Por su parte prefiere la noción platónica: «Anima est substantia carens corpore, semetipsam movens, rationabilis» [75]. El alma es independiente y anterior al cuerpo y le sobrevivirá después de la muerte. «Anima vero omni corpore est antiquior, habens olim, et ante coniugationem corporis, substantiam propriam: exstinctisque animalibus separatur sine perpetuitatis incommodo: ut quam constet in aeterno esse motu, quia habet internum, domesticumque, ex natura sua motum» [76].

El alma es simple, sin ninguna composición, e inmortal. No obstante, Calcidio distingue en ella tres partes: una superior, que habita en la cabeza; otra media, que está localizada en el corazón, y otra inferior, en el vientre. En esta distribución piensa hallar una semejanza con las distintas regiones del mundo. «Certe hominis membra sequuntur ordinationem mundani corporis. Quare si mundus, animaque mundi, huius sit ordinationis, ut summitas quidem sit dimensa caelestibus, iisque subiecta divinis potestatibus, quae appellantur angeli et daemones; in terra vero terrestribus: et imperant quidem caelestia exsequuntur vero angelicae potestates; reguntur porro terrena, prima summum locum obtinentia, secunda medietatem; ea vero,

70 C.302.
71 C.295.
72 C.333.
73 C.200.
74 C.209.
75 C.223.
76 C.222.

quae subiecta sunt, imum. Consequentur etiam in natura hominis est quaedam regale, est aliud quoque in medio positum, est tertium in imo. Summum quod imperat, medium quod agit, tertium quod regitur, et administratur. Imperat igitur anima, exsequitur eius vigor in pectore constitutus, reguntur, et dispensantur, caetera pube tenus, et infra»[77]. Añade una larga exposición acerca de los sentidos, especialmente del de la vista.

Calcidio, conforme al concepto platónico de la realidad, distingue tres grados de seres, a los que corresponden otros tantos grados del conocimiento: 1.º Las Ideas, que son realidades fijas y estables, son perceptibles por el entendimiento y constituyen objeto de *ciencia*. 2.º Las cosas sensibles que tienen formas propias *(species nativae)* son perceptibles por los sentidos y constituyen objeto de *opinión*. 3.º Pero la materia en sí misma no es ni inteligible ni sensible. Por lo tanto, no constituye objeto ni de ciencia ni de opinión. Afirmamos su existencia por una especie de conocimiento ilegítimo *(sciencia adulterina)*, pero sin poderla llegar a percibir ni a comprender.

Providencia divina y libertad humana.—El texto del *Timeo* ofrece ocasión a Calcidio para enfrentarse con un difícil problema que ya había preocupado a Platón en otros diálogos *(Fedro, República)* y que fue ampliamente discutido por los estoicos (Cleantes y Crisipo). Es la cuestión que surge al tratar de conciliar armónicamente la necesidad de las leyes universales establecidas por la providencia divina en el gobierno del mundo con la libertad humana, sin que sufra detrimento ninguna de las dos. No puede esperarse en Calcidio una precisión de conceptos y de terminología como la que ofrecerán más tarde una filosofía y una teología más elaboradas. Pero no puede negársele el mérito de la prioridad y el de haber abierto un camino que todavía hoy no ha terminado de recorrer la Filosofía. El comentario de Calcidio es quizá el primer intento que aparece en el Occidente latino para solucionar una cuestión que será largamente discutida siglos más tarde por los filósofos árabes y después por la escolástica cristiana.

Tanto en la exposición del problema como en su intento de solucionarlo hace resaltar claramente los términos fundamentales que intervienen en la cuestión: *a)* el poder omnipotente de Dios y su gobierno universal sobre todas las cosas; *b)* la presciencia divina, eterna, absoluta y universal sobre todos los acontecimientos necesarios y contingentes, presentes y futuros;

[77] C.230.

c) la necesidad e infalibilidad de los decretos divinos; *d)* la sujeción del hombre a las leyes generales impuestas por la voluntad de Dios y al mismo tiempo su libertad para elegir entre el bien y el mal.

Calcidio no refleja el ambiente de las luchas entre San Agustín y el pelagianismo, sino que se mantiene en el campo de la pura filosofía, planteando el problema de manera parecida a como lo habían agitado los estoicos. Tiene el gran mérito de haber afirmado resueltamente la libertad humana frente al fatalismo pagano y el determinismo de los atomistas, epicúreos y estoicos, al mismo tiempo que establece la presciencia y la providencia universal de Dios sobre todas las cosas.

No es posible hacer un análisis detenido de la cuestión. Solamente haremos notar el interés que pone Calcidio en afirmar que Dios gobierna todas las cosas en conformidad con sus naturalezas peculiares. «Quod Deus sciat quidem omnia, sed unumquodque pro natura sua ipsorum sciat: necessitati quidem subiugatum, ut necessitati obnoxium, anceps vero, ut quod ea sit natura praeditum, cui consilium viam pandat... Ergo scientia Dei, de divinis quidem, quorum est certa et necessitate perpetua munita felicitas, certa et necessaria scientia est: tam propter ipsius scientiae certam comprehensionem, quam pro eorum, quae sciuntur, substantia. At vero incertorum necessaria quidem scientia, quod incerta sint: et in eventu ambiguo posita. Nec enim possunt aliter esse, quam est natura eorum: ipsa tamen in utramque partem possibilia sunt, potius quam necessitatibus subiugata» [78].

En el orden de la necesidad y la contingencia distingue los siguientes grados: 1.º *Dios*, «Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri, regique, principaliter quidem a summo Deo... de quo plura dici nunc, exorbitare est». 2.º *Providentia* (νοῦς, πρόνοια), la cual «est post illum summum secundae eminentiae... Est autem intelligibilis essentia aemulae bonitatis propter indefessam ad summum Deum conversionem. Hanc igitur Dei voluntatem, tamque sapientem tutelam rerum omnium, Providentiam homines vocant... Est igitur mens Dei de intelligendo aeternus actus». 3.º *Hado* (Fatum), que es «lex divina promulgata intelligentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem». 4.º *Fortuna*. 5.º *Acaso* (casus). «Ex harum ordine rerum demanant illa, quae rari exempli sunt; quorum partim *fortuna* potestatem habet; partim improvisa, et sua sponte, proveniunt, quibus omnibus *casus* dicitur imperare» [79].

[78] C.160. [79] C.173-175.

En conformidad con esta escala, las cosas son regidas de la siguiente manera, según sus propias naturalezas: «Sed Platoni placet, neque omnia ex providentia fore, neque enim uniformem naturam esse rerum, quae dispensantur: ita quaedam ex providentia tantum, quaedam ex decreto, nonnulla ex voluntate nostra, nunnulla etiam ex veritate fortunae, pleraque casu, quae, ut libet, accidunt. Et divina quidem, atque intelligibilia, quaeque iis proxima sunt, secundum providentiam solum; naturalia vero et corporea, iuxta fatum; ea porro quae nostri arbitrii, nostrique iuris sunt, sponte nostra. Porro quae extra nos posita, sine ratione, atque inopinate, accidunt; si quidem ex nostro dispositio coepta erunt, fortuita: si sine nostra institutione, casu provenire dicuntur» [80].

El influjo estoico que aparece claramente en este concepto de la realidad, quizá a través de Posidonio, se refleja también en la distinción de las cosas que caen dentro o fuera de nuestra potestad, con expresiones que evocan a Epicteto: «Nostra qui-dem: appetitus, iudicium, voluntas, consessus, praeparatio, electio, declinatio; aliena vero, divitiae, gloria, species, fortitudo, ceteraque, quae potius optare possumus quam vindicare» [81].

Nos hemos detenido un poco en la exposición de Calcidio porque su traducción fragmentaria del *Timeo*, junto con otro fragmento de la traducción de Cicerón, es casi la única fuente de conocimiento que tuvo de Platón la Edad Media. El comentario de Calcidio ejerció una profunda influencia, suministrando numerosas nociones y temas de filosofía. Esta influencia se aprecia quizá en San Isidoro, que ofrece sorprendentes coincidencias con Calcidio para ser debidas a simple casualidad; en Juan Escoto Eriúgena, que lo conoce y utiliza, y sobre todo en el siglo XII, en que existe un comentario anónimo ¿Guillermo de Conches?), y que en Bernardo Silvestris se beneficia ampliamente de Calcidio en su *Megacosmun et Microcosmum* [81].

BOECIO (Anicio Manlio Torquato Severino, h.480-525). Natural de Roma. Oriundo por su padre de la familia senatorial de los Anicios, y por su madre de los Torquatos. Cursó sus primeros estudios en Roma, y muy joven aún fue enviado a Atenas, donde permaneció quizá unos dieciocho años, adquiriendo una formación muy completa en literatura y filosofía griega [82]. A su regreso a Roma fue investido de la dignidad

[80] C.143.

[81] BAEUNKER, CL., *Der Platonismus in Mittelalter* (Munich 1916) p.9ss; BONILLA, A., *Hist. Fil. Esp. I* p.

[82] J. Isaac sugiere la posibilidad de que Boecio hubiese recibido su primera formación en Alejandría, donde su padre había sido prefecto de Egipto.

senatorial [83]. Poco después fue cónsul (510), *magister palatii* y *magister officiorum* en Ravena, corte de Teodorico, rey de los ostrogodos (522), que después de derrotar a Odoacro, rey de los hérulos, había llegado a dominar toda Italia. Rávena fue el centro de un brillante pero efímero resurgimiento de la cultura romana, pues se extingue con la invasión de los lombardos en 568.

Irritado Teodorico por las buenas relaciones entre el papa Juan I y el emperador Justino de Bizancio, abandonó su actitud de tolerancia para con los católicos, iniciando una persecución en que fueron víctimas Boecio y su suegro Símaco. Boecio fue acusado de alta traición, como cómplice en el proyecto de librar a Italia del yugo gótico, de acuerdo con el emperador Justino, y de magia. Fue destituido de sus cargos, encarcelado (h.524) y ejecutado en Pavía (Ticinum) el año 525. En su prisión compuso su *Consolación de la Filosofía*. La Sagrada Congregación de Ritos aprobó oficialmente su culto inmemorial como mártir, en 15 de diciembre de 1883, para las diócesis de Brescia y Pavía. Dante lo representa en el *Paraíso* (c.5) en forma de un globo luminoso entre San Ambrosio y San Beda Venerable.

Propósitos de Boecio.—Su formación filosófica en las escuelas de Atenas, en pleno auge del eclecticismo neoplatónico, le hizo concebir un proyecto semejante al que ya había tenido Cicerón, o sea trasladar al latín todo el conjunto de la ciencia griega, adaptándola a la mentalidad latina, proponiéndose, además, conciliar a Platón y Aristóteles [84].

Allí habría sido Boecio discípulo de Ammonio. Más bien parece que el padre de Boecio murió siendo cónsul en Roma, cuando su hijo tenía doce años. En cambio, su educación en Atenas está atestiguada por Casiodoro: «Atheniensium scholas longe positas introisti» (*Var.* I ep.45: PL 69,539). Isaac, J., O. P., *Le Perihermenias de Boèce à Saint Thomas* (París, Vrin, 1953) p.19.

83 «Praetereo sumptas in adolescentia negatas senibus dignitates» (*Cons. Phil.* II pr.3).

84 «Et si nos curae officii consularis impediunt quo minus in his studiis omne otium plenamque operam consumimus, pertinere tamen videtur hoc ad aliquam reipublicae curam, elucubratae rei doctrina cives instruere. Nec male de civibus meis merear, si cum prisca hominum virtus urbium caeterarum ad hanc unam rempublicam, dominationem, imperiumque transtulerit, ego id saltem quod reliquum est, Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero» (*In categorias* II,B: PL 64,201). «Ea quae ex graecarum opulentia litterarum in romanae orationis thesaurum sumpta conveximus» (*De Arithmetica:* PL 63,1079). «Mihi autem si potentior divinitatis adnuerit favor, haec fixa sententia est... ego *omne Aristotelis opus* quodcumque in manus venerit, in romanum stilum vertens eorum omnium commenta latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis illustrem; *omnesque Platonis dialogos* vertendo vel etiam

Fuentes.—Boecio no cita autores vivos, pero manifiesta una información muy completa de todo el conjunto de la ciencia griega. En sus páginas abundan las referencias, no sólo a los filósofos antiguos (Platón, Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates, Epicuro, Diodoro, Teofrasto, Filón...), sino a otros muchos anteriores o contemporáneos (Andrónico, Aspasio, Herminio, Alejandro de Afrodisias, Albino, Temistio, Jámblico, Macrobio, Vecio Pretextato, etc.). Tiene en gran estima a Porfirio, discípulo predilecto de Plotino; a Siriano (Philoxenus) y especialmente a Ammonio, discípulo de Proclo. De esta manera aparece Boecio como el heredero directo de las tres grandes corrientes neoplatónicas: la de Roma (Porfirio), la de Atenas (Siriano, Proclo) y la de Alejandría (Ammonio)[85].

Obras.—Los cuidados del gobierno y su prematura muerte no permitieron a Boecio llevar a cabo sus proyectos en toda su amplitud. No obstante, su producción literaria es muy extensa y sus esfuerzos sirvieron para transmitir al Occidente latino buena parte de la sabiduría griega. Además de su benemérita labor como traductor, Boecio escribió varios tratados originales de filosofía y teología.

Tradujo los *Primeros y Segundos Analíticos*, los *Tópicos* y probablemente los *Razonamientos sofísticos*. Dos comentarios a la *Isagogé* de Porfirio, el primero utilizando la versión de Mario Victorino, y el segundo sobre una versión propia, más ceñida y literal (h.507). Tradujo y comentó las *Categorías* (h.510). Traducción y doble comentario del *Peri hermeneías*, el primero en dos libros para principiantes, y el segundo en seis para los más formados (h.507-500). Comentó los *Tópicos* de Cicerón.

Obras filosóficas originales: *Introductio ad syllogismos categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentiis topicis*, *De institutione arithmetica* (h.500), *De institutione musica* (h.500), *De Consolatione Philosophiae*.

commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias *in uncm quodammodo revocare concordiam*, eosque non ut plerique dissentire in omnibus sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem» (*In De interpretatione* II: PL 64,433). «Quare mihi recte consilium fuit subtilissimas Aristotelis sententias gemino ordine commentationis aperire» (III: PL 64,487. Cf. 64,71).

85 El P. Isaac (o.c., p.23) hace resaltar el paralelismo entre los dos últimos libros de la *Consolación de la Filosofía* y el comentario de Ammonio al *Peri Hermeneías*, acerca de las cuestiones de la Providencia y del Destino. Algo parecido podemos hacer notar respecto de Calcidio, con quien Boecio tiene no pocos puntos de semejanza.

Tiene además cinco breves tratados teológicos: *De Sancta Trinitate, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona,* conocido con el título *De hebdomadibus, Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, De fide catholica,* o *Brevis fidei christianae complexio* [86].

En el siglo pasado se puso en duda la autenticidad de los escritos teológicos de Boecio. Pero Alfredo Holder descubrió en 1877 un extracto de un escrito perdido de Casiodoro, donde se atribuye a Boecio un «librum de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium».

Actitud filosófica.—En la actitud de Boecio hay que tener en cuenta su larga permanencia en las escuelas de Atenas, tal como existían en el siglo v. Boecio pudo utilizar los textos auténticos de los filósofos griegos, conservados en Oriente y poco menos que completamente olvidados y desconocidos en Occidente. Hasta muchos siglos más tarde ningún latino tendrá a su disposición una riqueza tan grande de material. De este contacto directo con las fuentes se deriva en Boecio una marcada actitud de eclecticismo enciclopédico. Pero no al estilo neoplatónico, sino más bien semejante a la manera erudita de Posidonio o de Clemente de Alejandría. Sin adscribirse a ninguna escuela determinada, aprovecha de todas cuanto considera ser útil y verdadero. Estima por igual a Platón y Aristóteles, creyendo sinceramente que entre ellos no hay discordancia, sino una profunda armonía. Su esquema es una combinación de platonismo y aristotelismo, rellenado con materiales de otras escuelas, especialmente de los estoicos. Pero es de notar que su buen sentido le hace mantenerse en una línea de elegante sobriedad, completamente alejado del complicado barroquismo de las corrientes neoplatónicas de su tiempo. Si en Lógica estima extraordinariamente a Porfirio, a Ammonio e incluso a Jámblico [87], en su ontología hace pocas concesiones al ambiente que pudo conocer en Atenas.

En cuanto a su cristianismo, puede apreciarse claramente

[86] Edición de las obras de Boecio en PL 63 y 64, en que figuran mezcladas algunas apócrifas. El *De Unitate et Uno* es de Domingo Gundisalvo. *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. S. Brandt (Corpus Script. eccles. lat., 48,1, Vindobonae-Lipsiae 1906). *In Aristotelis* II Περὶ ἑρμηνείας, ed. C. Meiser (Bibl. teubneriana, Leipzig 1877-1880). *Arithmetica*, ed. G. Friedlein (Bibl. teubn., Leipzig 1867). *De Consolatione Philosophiae*, ed. G. Weinberger (Corpus Script. eccles. lat., 67,4, Vindobonae-Lipsiae 1934).

[87] «Philosophus non ignobilis» *(In Cat.*: PL 64,162).

en toda su obra, especialmente en su *Consolación de la Filosofía*, en la cual podemos ver un hermoso modelo de filosofía cristiana, aun cuando su desarrollo se realice en forma de una especulación puramente racional. Boecio nos ha dejado una expresión anticipada del *Crede ut intelligas*, en la dedicatoria del tratado *De Trinitate* a su amigo Juan el Diácono (después Papa Juan I): «fidem si poteris rationemque coniunge» [88].

Noción de Filosofía.—Boecio conserva la noción platónica de Filosofía como una clase de saber superior a las actividades puramente prácticas y utilitarias. «Omnis ars, omnisque etiam disciplina honorabiliorem naturaliter habeat rationem, quam artificium, quod manu atque opere artificis exercetur» [89]. «Est enim Sapientia earum rerum quae vere sunt, cognitio et integra comprehensio» [90]. «Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio veritatis» [91]. «Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae. Sapientiae vero non huius quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est» [92]. La Filosofía versa acerca de las realidades más altas que puede proponerse la inteligencia humana: «Cum philosophia maximis in rebus operam suam studiumque consumat» [93]. La triste condición de su tiempo no disminuyó en Boecio su amor a las letras y a la sabiduría: «Quod enim munus ex animo diligentibus iocundius inveniri potest, quam quod ipsius animi partes format et instruit? Nam caetera fere caduca, imbecillia, labantia, et si ad fortunae vicem spectes, pene semper aliena sunt. At vero opulentiam litterarum, nec praesens imminuit aetas, earumque auctoritatem ipsa etiam cuncta conficiens, auget potius et confirmat vetustas» [94].

División de la Filosofía.—Boecio contribuye poderosamente a consolidar el esquema platónico-aristotélico de la ciencia, que pasará sin variantes notables a la Edad Media. En su división adopta un criterio realista. Primero son las cosas

88 PL 64,1302.

89 *De Musica* I 44: PL 63,1195. «Ratio vero quasi domina imperat, et nisi manus secundum id quod ratio sancit, frustra fit. Quanto igitur praeclarior est scientia Musicae in cognitione rationis quam in opere efficiendi atque actu tantum, scilicet quantum corpus mente superatur» (ibid., 1195).

90 *De Arithmetica* I 1: PL 63,1081.

91 *De Arithmetica* I 1: PL 63,1079.

92 *In Porphyrium* I: PL 64,11.

93 *In Topica Ciceronis* I: PL 64,1044.

94 *In Topica Ciceronis* I: PL 64,1041.

y después la ciencia: «Quoniam scientia ad aliquid est (scibilis enim rei scientia dicitur), non poterit esse scientia, nisi sit res aliqua quae sciri possit... Unde necesse est prius fuisse quod sciri posset, postea vero ad hanc rem aptam fuisse notitiam... Prius enim rebus constitutis et quasi praepositis scientiae ratio sequitur» [95]. La Filosofía es un género que se divide en dos grandes especies de ciencias, teoréticas o especulativas y prácticas o activas, y cada una de éstas se divide en otras especies, cuyas diferencias provienen de los objetos sobre los cuales versa su consideración. Las ciencias especulativas se dividen en conformidad con los distintos seres sobre los cuales versa su estudio, y las prácticas en conformidad con los distintos actos que consideran. «Erunt autem tot speculativae philosophiae species quot sunt res in quibus iustae speculatio considerationis habetur. Quotque actuum diversitates, tot sunt species varietatesque virtutum» [96].

En Boecio hallamos dos esquemas de división de las ciencias, el primero, más completo, en el comentario a la *Isagogé*, de Porfirio, y el segundo en el tratado *De Trinitate*, que difieren entre sí por ofrecer un concepto distinto de la realidad. Es de notar que en ninguno de ellos emplea Boecio la palabra «Metafísica», aunque conoce la labor realizada por Andrónico.

En el comentario a la *Isagogé*, que es el más antiguo, Boecio divide las ciencias en dos grandes especies: *Teóricas*, contemplativas o especulativas, y *prácticas*, o activas. Las primeras comprenden tres especies: a) *Teología*, que es la ciencia más alta, la cual versa sobre las realidades «intelectibles» (de intellectibilibus), palabra que Boecio afirma haber inventado, pero que ya hemos hallado en Mario Victorino. Estas realidades son las cosas absolutamente incorpóreas, los seres que existen separados de toda clase de materia, y que solamente pueden ser conocidos por el pensamiento puro: «quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur» [97]. El ser incorpóreo e intelectible por excelencia es Dios. Pero Boecio añade además las almas, que son también incorpóreas (animi incorporalitatem).

b) En el segundo plano coloca otra serie de ciencias que versan sobre realidades inferiores a las primeras. No les da

[95] *In Categorias* II: PL 64,229. Boecio se anticipa a Descartes y a Leibniz en hacer resaltar que «nam quoniam res simplices compositis natura priores sunt, quae enim composita sunt, ex simplicibus componuntur» *(In Categorias:* PL 64,162).
[96] *In Porphyrium* I: PL 64,11.
[97] *In Porphyrium* I: PL 64,11.

nombre especial, pero evidentemente se trata de las *Matemáticas*, en conformidad con el concepto que expone en sus libros *De Arithmetica* y *De Musica*. Corresponden a las realidades «inteligibles» (de intelligibilibus), las cuales son las imágenes o causas ejemplares conforme a las cuales creó Dios todas las cosas del mundo celeste y terrestre. Este concepto de Boecio responde indudablemente a un fondo de pitagorismo, semejante al de los números ideales de Platón o de Jenócrates. Las Matemáticas se dividen en cuatro grandes ramas, que Boecio denomina *quatrivium*, y que son *Aritmética, Geometría, Música* y *Astronomía* [98]. Estas realidades son conocidas por la *razón* (cogitatio).

En este segundo plano coloca Boecio además a las almas encarnadas en los cuerpos, o sea las que cayeron de su estado intelectible y se unieron a cuerpos materiales. Esas sustancias inteligibles están colocadas en el *medio*, en cuanto que por su propia naturaleza pertenecen al mundo intelectible, pero en su presente estado les corresponde animar y vivificar los cuerpos, aunque pueden tener conocimiento de las realidades superiores, de las que se acuerdan por la reminiscencia. No es necesario hacer resaltar el platonismo que encierra este concepto. Con esto, aunque Boecio no le da este nombre, tendríamos que en el segundo plano de ciencias habría que colocar también la *Psicología*.

c) *Fisiología*. El último plano de ciencias corresponde a las que estudian los seres *naturales* (naturalis), es decir, las que se ocupan de la naturaleza y propiedades de los cuerpos materiales, cuyo conocimiento se adquiere por los *sentidos*.

Vemos, pues, que en la distribución de sus tres planos de ciencias especulativas sigue Boecio un criterio netamente platónico, en cuanto a la distribución de los seres que corresponden a cada una (intelectibles, inteligibles y naturales), y en cuanto a las facultades cognoscitivas por las cuales se llega a su conocimiento (entendimiento puro, razón discursiva y sentidos).

En la división de las ciencias *prácticas*, o activas, sigue Boecio la catalogación aristotélica, si bien no menciona expresamente sus nombres. Se dividen en conformidad con los actos que les corresponde dirigir: *a)* la primera versa sobre las acciones del individuo (Etica, Monástica); *b)* la segunda, sobre el gobierno de la república (Política); *c)* la tercera, sobre el

[98] *De Arithmetica:* PL 63,1079-1083.

régimen de la familia y de la casa (Económica). Dice Boecio que existen además otras subdivisiones, pero no las menciona expresamente [99].

Al final añade otra ciencia que llama *Rationalis* (Lógica), cuyo objeto consiste en «quod recta orationis ratione quid verum, quidque decens sit, nullo erroris flexu diverticulove fallatur». Ni en este pasaje ni en otros en que trata la cuestión más ampliamente decide Boecio si la Lógica constituye una parte de la ciencia, o si solamente es un instrumento previo para ella [100].

En el tratado *De Trinitate* aparece otra división de las ciencias especulativas, basada en el criterio de la diversidad de formas. «Nihil enim secundum materiam esse dicitir, sed secundum propriam formam. Omne namque esse ex forma est» [101]. Hay tres clases de formas: *a)* Formas *cum materia*, es decir, unidas en acto a la materia, y que no pueden separarse de los cuerpos. Constituyen las sustancias corpóreas, móviles y no separadas. *b)* Formas *praeter materiam*, que son incorpóreas e inmóviles. Constituyen las *imágenes* de los seres, aunque no están separadas de ellos. *c)* Formas *sine materia*. Es la sustancia divina, en la cual «unum est et id quod est», la cual es incorpórea, inmóvil y separada. Estas tres clases de formas, o de principios de ser, dan origen a tres planos distintos de ciencias, que son:

a) «*Naturalis*, in motu, inabstracta, ἀνεπεξαίρετος, id est inseparabilis, considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt.

b) *Mathematica*, sine motu, inabstracta: haec enim formas corporum speculatur sine materia, ac per hoc sine motu: quae formae, cum in materia sint, ab ea separari non possunt.

c) *Theologica*, sine motu, abstracta atque separabilis: nam Dei substantia, et materia et motu caret» [102].

A estas tres clases de ciencias corresponden también tres modos distintos de conocimiento, en conformidad con las materias respectivas. En las cosas naturales debe procederse *rationabiliter* (en otro pasaje dice que *per inspectionem* [103]); en las matemáticas, *disciplinaliter*, y en la Teología, *intellectualiter*.

99 *In Porphyrium* I: PL 64,11.

100 *In Porphyrium* I: PL 64,11-12; 73-74; *In Topica Ciceronis:* PL 64.1045.

101 *De Trinitate:* PL 64,1250.

102 *De Trinitate:* PL 64,1250.

103 *In Topica Ciceronis:* PL 64,1042.

Jerarquía de los seres.—Boecio tiene un concepto jerárquico de la realidad, en la cual los distintos seres se escalonan ordenadamente conforme a sus propias naturalezas. En su criterio de distinción de los seres mezcla conceptos platónicos y aristotélicos. En unos textos divide los seres en tres grandes sectores: a) *Acto puro* sin mezcla de potencia (praeter potestatem, actu tantum). Son las realidades «divinas y sempiternas», las formas puras sin materia. Comprenden a Dios y las almas separadas. Son realidades que están fuera de los predicamentos. b) *Acto con potencia* (actu cum potestate). Son las formas de la materia, pero consideradas sin materia (imágenes). De ellas provienen las formas que están en la materia. c) *Siempre en potencia* (quae actu quidem nunquam sunt, semper autem sunt potestate). Esto es el número infinito, que nunca lleva al acto perfecto. Siguiendo el paralelismo corresponderían a las formas en la materia, tal como se encuentran en los seres corporales [104].

En otros lugares adopta el criterio porfiriano de dividir los seres en *incorporales*, como son Dios y las almas, y *corporales*, que serían todos los demás [105].

Lógica.—Las traducciones, comentarios y tratados originales sobre Lógica ocupan la mayor parte de la obra de Boecio. Un pasaje de Porfirio en su *Introducción a las Categorías* dio origen a la gran controversia de los universales, con que los primeros pensadores escolásticos se iniciaron en el ejercicio de la Filosofía [106]. Careciendo de los textos y del conocimiento directo de Platón y Aristóteles, los medievales no podían situar la cuestión en sus debidos términos, ni apreciar el sentido platónico en que la planteaba Porfirio, precisamente en una introducción a las *Categorías* de Aristóteles. Las preguntas formuladas, y no contestadas, por Porfirio constituían un esquema tentador para ejercitar la agudeza mental en la respuesta. Pero los primeros medievales no repararon debidamente en la solución ofrecida por Boecio, el cual, aunque con una terminología deficiente, confusa y un poco ecléctica, sitúa, no obstante, el problema en sus debidos términos, orientándolo hacia

104 *In de Interpretatione* I: PL 64,383.

105 *In Porphyrium* I: PL 64,21-22; II: PL 64,83-86; *De Arithmetica* I 1: PL 63,1080.

106 «Mox de generibus et speciebus illud quidem, *sive subsistant*, sive *in nudis intellectibus posita sint*, sive *subsistentia corporalia* sint an *incorporalia*, et utrum *separata a sensibilibus* an *in sensibilibus posita*, et *circa haec consistentia* dicere recusabo. Altissimum enim negotium est huiusmodi, et maioris egens inquisitionis» *(In Porphyrium* I: PL 64,82).

su solución en el sentido aristotélico del realismo moderado [107]. Los universales no existen separadamente como sustancias. Tampoco son una pura elaboración mental, sino que existen las cosas individuales percibidas por los sentidos, en las cuales la inteligencia ve además la idea universal. Boecio no menciona la teoría aristotélica del entendimiento agente, pero conoce el mecanismo de la abstracción [108]. No obstante, después de haber sugerido la solución en sentido aristotélico, da un paso atrás, y queda como vacilando entre ésta y la platónica: «quorum diiudicare sententias aptum non duxi». Estas fluctuaciones de Boecio dieron lugar a los conocidos y un poco burlescos versos de Godofredo de San Víctor:

Assidet Boethius, stupens de hac lite,
Audiens quid hic et hic asserat perite,
Et quid cui faveat non discernit rite,
Nec praesumit solvere litem definite.

Teología.—Boecio no escribió un tratado sistemático de Filosofía, ni una Enciclopedia a estilo de San Isidoro. Pero dejó abundantes materiales para poder reconstruir su concepción general de la realidad. Si bien es de notar que el excesivo predominio que tiene la Lógica en su obra no dejó de influir poderosamente en la orientación de la filosofía medieval.

La ciencia suprema es la que versa sobre las realidades «intelectibles», de las cuales la primera y por excelencia es Dios. Dios es una realidad trascendente a todo el Universo. Está por encima y fuera de todos los predicamentos. No es sustancia, sino «ultra substantiam» [109]. Es esencialmente uno, y carece en absoluto de toda diferencia [110]. Es el ser más excelente y más perfecto, «rerum omnium praecellentissimum» [111]. No puede pensarse nada que sea superior a el, «cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfec-

[107] *In Porphyrium:* PL 64,82-86. «Cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda eat, nisi cogitatio collecta esse individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta esse specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fin sensibilis: cum in universalibus, fit intelligibilis; eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur enim praeter corpora... Sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur in rebus his in quibus habet esse suum» (*In Porphyrium:* PL 64,85).

[108] Cf. *In Porphyrium:* PL 64,84; *De Hebdomadibus:* PL 64,1312.

[109] *De Trinitate:* PL 64,1252.

[110] Ibid., c.1251.

[111] *Consol. Phil.* III prosa 10: PL 63,766.

tum quoque bonum in eo esse convincat» [112]. Por esto Dios es también el Bien por excelencia.

Es la Causa suprema y el principio de todos los seres del universo: «Unus enim rerum Pater est, unus cuncta ministrat» [113]. Es la causa ejemplar de todas las cosas: «Tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum, pulcherrimus ipse. Mundum mente gerens, similique imagine formans, quae regit cuncta fortiter, suaviterque disponit» [114].

Dios, permaneciendo inmutable, es la causa del movimiento de todos los seres: «Stabilisque manens dat cuncta moveri» [115]. Gobierna y ejerce su providencia sobre todas las cosas: «Omnia certo fine gubernans, hominum solos respicis actus» [116]. «O qui perpetua mundum ratione gubernas, terrarum caelique sator!» [117]

En cuanto a la creación del mundo por Dios, en el *De Hebdomadibus* y en la *Consolación de la Filosofía* emplea frases de sabor neoplatónico, tales como *defluit*, en que no aparece demasiado clara la noción de la creación *ex nihilo*. No obstante, en la *Brevis fidei christianae complexio* su pensamiento se expresa netamente: «cum omnino non esset fecit ut esset» [118]. Para Boecio el mundo ha sido creado por Dios, pero no en el tiempo, sino «a perpetuo», «a sempiterno».

La existencia de Dios es evidente. Basta con fijarse en la existencia de los seres imperfectos, la cual reclama necesariamente la de un ser perfecto anterior, del cual proceden [119].

Esencia y existencia.—Boecio, lo mismo que Mario Victorino, presenta un conjunto de expresiones, con las que trata de subrayar la diferencia esencial entre el ser de Dios y el de todas las demás entidades que han sido creadas por él. En el fondo se reducen a contraponer la simplicidad de la esencia divina a la composición de todas las demás entidades creadas. Dios es un ser necesario, cuya esencia existe necesariamente. En Dios su ser es su existir, y su existir es su ser. Todos los demás seres son contingentes. Son actualmente, pero no han

[112] *Consol. Phil.* III prosa 10: PL 63,767.
[113] *Consol. Phil.* III metro 6: PL 63,747.
[114] *Consol. Phil.* III prosa 12: PL 63,780. Es el único texto de la Sagrada Escritura que aparece citado en la *Consolación de la Filosofía*. Corresponde a Sap 8,1.
[115] *Consol. Phil.* III metro 9: PL 63,758.
[116] *Consol. Phil.* I metro 5: PL 63,637-638.
[117] *Consol. Phil.* III metro 9: PL 63,758.
[118] PL 64,1334.
[119] *Consol. Phil.* III 10: PL 64,764ss.

sido, y pueden dejar de existir. En ellos se dan todas las combinaciones posibles entre ser y no-ser [120].

«Diversum est esse et id quod est». «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est» [121]. Estas y otras expresiones de Boecio no tienen el sentido de una contraposición de la *esencia* y la *existencia*, que adquirirán posteriormente. Se refieren directamente a la contraposición de la *esencia* de Dios a las *esencias* de los seres creados. La esencia de Dios es *simple*, no hay en ella distinción del todo y de las partes (materia y forma), pues Dios es una forma simple. Por esto en Dios su esencia *(id quod est)* es perfectamente una. En cambio, todas las demás esencias son *compuestas*. Su todo, o su esencia *(id quod est)*, se distingue de sus partes integrantes. Cada una de estas partes no son *id quod est*. El *esse* proviene de la forma, que es la que hace ser a las cosas *id quod sunt*. «Omne namque esse ex forma est» [122]. «Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est, atque unum ideo est, et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est, ex partibus suis» [123]. Boecio alude al concepto aristotélico de alma, en que la forma es el acto primero, y ese acto es el que da su ser al compuesto. Pero la esencia no es ni la forma sola ni la materia sola tomadas por separado, sino el compuesto de materia y forma.

Tomadas las expresiones de Boecio al pie de la letra, no rebasan el ámbito de la esencia. Pero no es difícil prolongar su alcance en el sentido en que lo hará más tarde la escolástica. No sólo la esencia de Dios, sino también su acto y su modo de existir, son distintos de todos los demás seres. La esencia simple e infinita de Dios existe necesariamente. Su ser y su existir se identifican [124]. En cambio, las esencias compuestas y finitas de todos los demás seres no existen necesariamente ni se identifican con su existencia, sino que reciben su acto de existir de una causa exterior.

120 Como muestra merecen leerse las sutilezas acumuladas por Boecio en el comentario a los *Primeros analíticos* (c.8-21), y calcular su efecto sobre los dialécticos medievales del siglo XI. Puede verse también el comentario al *Peri Hermeneias* (PL 64,329.340.367.370.487.495.553.602).

121 *De Hebdom.:* PL 64,1312. ROLAND-GOSSELIN, M.-D., O. P., *Le «De Ente et Essentia» de St. Thomas d'Aquin* (1926) p.142-145.

122 *De Trinitate:* PL 64,1250.

123 *De Trinitate:* PL 64,1250.1252.1253.

124 «Patet, inquit, ac liquet omnia quaecumque secundum necessitatem sunt, semper esse secundum actum» *(In De Interpretatione* I: PL 64, 382-383.494).

Antropología.—Boecio concibe el hombre como un compuesto de cuerpo mortal y alma inmortal. Pero no hallamos en él una Psicología desarrollada, sino elementos dispersos, en que aparecen combinadas nociones platónicas y aristotélicas. Por una parte, el alma es forma del cuerpo y aquello por lo cual el hombre es. El alma no es todo el hombre, sino sólo una parte de su esencia. Distingue varias clases de almas: vegetativa en las plantas, sensitiva en los animales, y además intelectiva en el hombre [125]. Por otra parte no faltan en Boecio alusiones a la preexistencia de las almas, a la manera platónica. Así nos dice que hay almas que cayeron de la región de los «intelectibles» [126], y en la *Consolación de la Filosofía* hay una clara alusión a la procesión de los carros del *Fedro* [127]. Asimismo hay mucho de platónico en la jerarquía que establece entre las facultades cognoscitivas. Los *sentidos* ven las figuras en la materia. La *imaginación*, aunque se mantiene todavía en lo particular, puede representarse las figuras sin la materia. La *razón* prescinde de todo lo particular y de las figuras, y se representa la especie universal en los individuos. La *inteligencia* trasciende todo lo particular y se remonta por encima del mismo universo, contemplando las formas puras y simples en sí mismas.

«Fisiología».—En Física, Boecio apenas ofrece más que un conjunto de nociones generalísimas (acto-potencia, materia-forma, cantidad, lugar, tiempo, movimiento, etc.), que expone y comenta tal como las halla en las *Categorías*, de Aristóteles. En distintos lugares alude rápidamente a las teorías cosmológicas y astronómicas de los antiguos griegos, y en la *Consolación de la Filosofía* hace un breve resumen en verso de la cosmología del *Timeo* [128].

La «Consolación de la Filosofía».—A diferencia de otras obras técnicas de Boecio, la *Consolación de la Filosofía*, escrita durante el año de su prisión, está redactada en forma de diálogo, en estilo literario y elegante, alternando verso y prosa. Se trata de un escrito puramente filosófico, en que habla solamente la razón, sin alusiones expresas a la Sagrada Escritura. Pero no resulta difícil ver en ella un ejemplo típico de filosofía

[125] *In Porphyrium:* PL 64,71. Es clásica su definición de la persona humana: «Rationalis naturae individua substantia» *(Contra Eutychen* 5).

[126] *In Porphyrium:* PL 64,11; *Consol. Phil.* III metro 11 y prosa 12.

[127] *Consol. Phil.* III metro 9: PL 63,762.

[128] *Consol. Phil.* III metro 9. La composición de materia y forma de todos los seres corpóreos se afirma en *De syllogismo hypothetico* I: PL 64,834.

cristiana, en que la razón se enfrenta con los problemas con sus propias fuerzas, pero teniendo a la vista la luz de la revelación. Para comprender toda la profundidad de su sentido y toda su emoción es preciso leer este libro imaginando la serenidad de Boecio, despojado de sus bienes y dignidades, encerrado en una prisión de la que solamente esperaba salir para el suplicio.

La obra comprende cinco libros. En el primero, que es una introducción, se presenta el prisionero lamentándose de sus desgracias en versos elegíacos: «Venit enim properata malis inopina senectus, et dolor aetatem iussit inesse suam». Aparece la Filosofía, en forma de una noble dama, magníficamente vestida, que lleva bordadas en los extremos de su túnica las letras θ y π, iniciales de la filosofía teórica y práctica, y entre ellas una escalera que significa los grados que conducen a la sabiduría. La Filosofía consuela a Boecio y le invita a contarle sus penas. El filósofo se lamenta, llegando a dudar de la providencia divina («... iustusque tulit crimen iniqui»). Los primeros consejos de la Filosofía no rebasan las recetas del estoicismo: «Tu quoque si vis, lumine claro, cernere verum, tramite recto carpere callem: gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit» [129].

El segundo libro tampoco se remonta mucho más. La Filosofía se contenta con hacer ver la inestabilidad de la rueda de la Fortuna y la insuficiencia de todos los bienes terrenos para proporcionar al hombre la felicidad.

El acento sube de pronto en el tercer libro, que constituye el núcleo de toda la obra. Boecio, siguiendo el método de exclusión iniciado por Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*, traza el esquema que servirá de modelo para todos los tratados posteriores del último fin. Hace un hermoso recorrido por todos los bienes inferiores—riquezas, honores, dignidades, poderío, gloria, placeres...—, haciendo ver que están mezclados de males, y que no pueden ser el sumo Bien, el cual solamente puede encontrarse en Dios. Termina su enumeración elevando a Dios una bellísima plegaria: «O qui perpetua mundum ratione gubernas, terrarum caelique sator...!», y formulando una prueba de la existencia de Dios, al cual se llega ascendiendo de lo imperfecto a lo perfecto [130]. Son clásicas sus definiciones del sumo Bien: «Id autem est bonum quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens; cui si quid abforet, sum-

[129] *Consol. Phil.* I metro 7: PL 63,656.
[130] *Consol. Phil.* III prosa 10: PL 63,764.

mum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum» [131].

En el libro tercero queda resuelta la cuestión. Ni los bienes del mundo son los verdaderos bienes, ni sus males los verdaderos males. El único Bien verdadero es Dios. Y para el hombre el único verdadero bien consiste en llegar a su posesión, y el único verdadero mal en perderlo para siempre. Pero quedan todavía otras varias cuestiones, que Boecio afronta en los dos últimos libros. Una es la de la Providencia y el Destino, que Boecio trata de conciliar. La Providencia es la razón divina universal, que reside en el principio de todas las cosas (ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta) [132]. El Destino es la disposición que Dios ha puesto en las causas segundas contingentes para que obedezcan a su providencia («inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quaeque nectit ordinibus») [133]. La ley de la providencia divina establece el orden general del Universo, de donde resulta la paz y el amor entre todas las cosas. El Destino es la aplicación de las leyes generales de la Providencia a los casos particulares. Boecio canta el orden del Universo en un hermoso himno: «Hic est cunctis communis amor...» [134] Concepto optimista de Dios y de la providencia divina, que aparece como un bien viviente que solamente puede querer y hacer el bien.

Boecio hace unas cuantas aplicaciones de estos principios. Los malos podrán triunfar aparentemente en esta vida. Pero recibirán su castigo en la otra, con lo cual quedará establecido el orden providencial de la justicia divina. Un poco paradójicamente, a la manera de Platón, trata de hacer ver que los malos son más desgraciados que los buenos cuanto más impunes permanezcan sus crímenes. «Miserior igitur tibi iniuriae illator, quam acceptor esse videretur» [135]. «Multo igitur infeliciores improbi sunt iniusta impunitate donati, quam iusta ultione puniti» [136]. «Miseriores esse improbos, iniusta impunitate dimissos, quam iusta ultione punitos» [137]. Es una reminiscencia del antiguo concepto griego de la justicia como ley suprema que preside y conserva el orden del Universo.

131 *Consol. Phil.* III prosa 2: PL 63,724.
132 *Consol. Phil.* IV prosa 6: PL 63,814.
133 *Consol. Phil.* IV prosa 6: PL 63,815.
134 *Consol. Phil.* IV metro 6: PL 63,820-823.
135 *Consol. Phil.* IV prosa 4: PL 63,807.
136 *Consol. Phil.* IV prosa 4: PL 63,805.
137 *Consol. Phil.* IV prosa 4: PL 63,806.

Presciencia y libertad.— En virtud del gobierno providencial de Dios, nada sucede al acaso, sino que todo tiene sus causas: «Hoc igitur fortuito quidem creditur accidisse; verum non de nihilo est. Nam proprias causas habet» [138]. Pero de aquí surge un nuevo problema, que Boecio se esfuerza por resolver. Es el que ya hemos visto en Calcidio, tratando de conciliar la presciencia divina y su gobierno universal sobre todas las cosas con la libertad humana. «In hac enim de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet, quae quanti oneris sint ipse perpendis» [139].

Aristóteles había planteado en el *Peri hermeneías* la cuestión de los futuros contingentes, pero solamente en sentido lógico, sin referirlos a la presciencia divina universal respecto de los actos humanos libres. Así los comenta largamente Boecio en sus tratados lógicos [140]. Pero en el cristianismo el problema adquiere otro sentido muy distinto y una nueva modalidad, que lo agrava hasta convertirlo en un verdadero misterio. Si Dios prevé infaliblemente todos los acontecimientos futuros y suceden tal como los ha previsto, entonces no hay contingencia ni, por lo tanto, voluntad libre. Si la voluntad es libre y decide de sus actos a su arbitrio, entonces no cabe la previsión infalible de Dios. De esta manera ve Boecio el problema en la *Consolación de la Filosofía*, en la cual no llega a una solución. Todas sus explicaciones vienen a reducirse a desdoblarlo, estableciendo con claridad el doble orden de hechos que es necesario salvar, es decir, por una parte, la omnipotencia, la omnisciencia, la providencia universal de Dios sobre todos los acontecimientos, sean necesarios o contingentes; y, por otra, la afirmación de la libertad humana, fuente de responsabilidad, de mérito, de virtud o de pecado en el hombre. Los argumentos de Boecio perduran todavía en las escuelas con todo su valor. Sin libertad no habría responsabilidad humana, ni mérito, ni virtud, ni pecado, ni justicia de la sanción: «Nuestros vicios mismos serían imputables al autor de todo bien». No habría razón para esperar ni para orar, etc.

El orden necesario impuesto por Dios no excluye la contingencia ni anula la libertad humana. Boecio reconoce humildemente el misterio y se eleva al principio que rige la intelección de los diversos seres: «Omni enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius

[illegible] PL 63,831.
[illegible] 63,813.
[illegible]ss; 459ss.

comprehenditur facultatem». Nuestra facultad intelectiva no puede comprender el modo de la intelección ni de la acción divina. Si lo comprendiera, entonces vería claramente cómo la presciencia universal de Dios y su dominio absoluto sobre todas las cosas pueden conciliarse perfectamente con la libertad del hombre, pues Dios guarda en su gobierno el modo propio de obrar conforme a las naturalezas de los distintos seres. Dios es eterno, y la eternidad de Dios consiste en una «interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio» [141]. En la presencia inmutable de su eternidad Dios lo ve todo presente, tanto lo pasado como lo futuro, sin mengua de la incesante mutabilidad de las cosas. Así Dios prevé todas las cosas conforme a sus naturalezas, lo necesario como necesario, lo libre como libre.

Pero si los esfuerzos de Boecio en la *Consolación de la Filosofía* no logran resolver el misterio, de esas páginas se desprende un vigoroso acento cristiano de profundo optimismo y confianza en la providencia divina, haciendo resaltar la nota de la bondad suprema que busca en todo el orden y el bien de cada cosa. No es un determinismo rígido, sino un gobierno benévolo y paternal. El Destino pierde todo su lastre pagano de fatalismo y se convierte en una derivación de la Providencia aplicada al régimen de las cosas temporales. Es la gran diferencia entre el concepto cristiano de un Dios providente y la fuerza ciega de la Razón estoica o del panteísmo determinista al estilo de los neoplatónicos.

Influencia.—Boecio es el vehículo más importante de transmisión de la cultura grecolatina al Occidente hasta el siglo XII. En artes liberales—Aritmética, Geometría, Música—la alta Edad Media apenas conoce más que lo que halla en las obras de Boecio. Lo mismo sucede con la Lógica. Gilson lo califica de «le professeur de logique du moyen âge» [142]. La Edad Media hasta el siglo XII solamente conoció la *Isagogé* de Porfirio y las *Categorías* y *Peri hermeneías* por las traducciones y comentarios de Boecio (Logica vetus). Entre 1120 y 1160 se traducirán mucho más tarde los *Analíticos* primeros y segundos, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas* (Logica nova).

Con sus cuidadosas traducciones de Aristóteles contribuyó Boecio poderosamente a la formación y fijación de la nomenclatura filosófica latina. «Cum verbum verbo expressum comparatumque reddiderim». De haber podido llevar a cabo su

141 *Consol. Phil.* V prosa 6: PL 63,858.
142 *Histoire de la Philosophie médiévale* p.139.

ambicioso proyecto de la traducción de todo Aristóteles y Platón, se habría acelerado en varios siglos el desarrollo de la filosofía occidental. Esta transmisión truncada y el hecho de la enorme preponderancia de la parte lógica en la obra de Boecio han tenido no poca parte en el carácter de la filosofía medieval en los siglos siguientes.

La autoridad filosófica de Boecio en la Edad Media fue extraordinaria y sus escritos sumamente estimados. Su *Consolación de la Filosofía* fue traducida al anglosajón por el rey Alfredo el Grande († 901), al alemán por Notker Labeo de San Gall († 1022), al francés por Juan de Meung († 1318), el autor del *Roman de la Rose;* al griego por Máximo Planudes († 1310), al español en verso y prosa rimada por el dominico Alberto de Aguayo. Fue comentada por Juan Escoto Eriúgena, Remigio de Auxerre, Bovo II de Corvey, Guillermo de Conches, Nicolás Trivet, Pedro de Ailly, Dionisio el Cartujano, Juan Murmellius. La imitaron Pedro de Compostela (s.XII) en su *Consolatio rationis*, Juan de Tambach († 1372) en su *Consolatio Theologiae*, y con el mismo título Mateo de Cracovia y Juan Gerson en su retiro de Baviera.

Las obras teológicas de Boecio fueron comentadas por Juan Escoto Eriúgena, Remigio de Auxerre, Gilberto de la Porree, Clarembaldo de Arras y Santo Tomás de Aquino [143].

MARCIANO CAPELLA (h.410-470).—Retórico africano natural de Cartago o de Madaura (Numidia). Enseñó en Roma (h.430). Su *Satyricon* o *De Nuptiis Mercurii et Philologiae et de septem artibus liberalibus libri IX* es una mediocre alegoría pedagógica, en que alternan verso y prosa a la manera de la sátira menipea. Filología simboliza el amor a la razón, y Mercurio la elocuencia y la ingeniosidad. A la ceremonia asisten siete doncellas, que acuden conducidas por Apolo y que representan las siete artes liberales (libros III-IX). La Gramática es una joven de Menfis que lleva en una bandeja los instrumentos para cortar el frenillo de la lengua de los niños. La

[143] GEYER, B., *Patristische und Scholastische Philosophie*, UEBERWEG-HEINZE, *Grundiss* 12 II p.136.137. Dice muy bien J. Isaac: «Il est difficile évidemment d'imaginer ce que aurait manqué á la pensée medievale en l'absence de cette traduction (del *Peri hermeneías*)...: ni Gerbert, ni Abélard n'auraient eu connaissance de notre traité, dont ils ont assuré la diffusion; ni S. Pierre Damien, ni S. Anselme, de leur coté n'auraient renouvelé la théologie de la toute-puissance divine et de la prédestination. On peut ajouter qu'á part les *Catégories* aucune oeuvre du Philosophie n'aurait été connue avant le XII siècle. La vie intellectuelle du haut moyen âge aurait donc été sensiblement modifiée, semble-t-il, si Boèce s'était abstenu de traduire le *Peri hermeneías*» (J. ISAAC, o.c., p.153).

Dialéctica tiene el semblante demacrado, lleva en una mano un anzuelo y en la otra una serpiente. Cada una pronuncia una prolija narración, en que expone la disciplina que le corresponde.

Capella no es más que un compilador que aprovecha ampliamente materiales de Varrón, Plinio, Euclides y Apuleyo. Su obra es pesada, decadente, con un tono de pedantería. Pero a partir de San Gregorio fue la enciclopedia por excelencia de la Edad Media y el manual que consagró el canon septenario de las artes liberales (*Trivium:* Gramática, Retórica, Dialéctica, y *Quadrivium:* Aritmética, Geometría, Astronomía y Armonía o Música), que venían a corresponder poco más o menos a la división en letras y ciencias del bachillerato actual. «Quo si te, sacerdos Dei, quicumque es, Martianus noster septem disciplinis erudiit, id est, si te in *grammaticis* docuit legere, in *dialecticis* altercationum propositiones advertere, in *rethoricis* genera metrorum agnoscere, in *geometricis* terrarum linearumque mensuras colligere, in *astrologicis* cursum siderum contemplare, in *arithmeticis* numerorum partes colligere, in *harmoniis* sonorum modulationes suavium accentuum carminibus concrepare...» [144]

[144] GREGORIO DE TOURS, *Historia francorum* X 30.

El influjo de Marciano Capella, a través de San Isidoro, podemos apreciarlo en España en el proyecto de Fernando III el Santo, el cual inició una enciclopedia del *Trivium* y el *Quadrivium*, que se llamaría el *Septenario.* Su estima por la ciencia se expresa en estos deliciosos textos del recio castellano del siglo XIII: «Onde todas estas siete cosas de las siete naturas que son dichas sabiduría, segunt dixeron los sabios, fazen venir a ome a acabamiento de todas las cosas que debe fazer e acabar. E por ende ordenaron los sabios los siete saberes, a que llaman artes; e éstas son maestrías sotiles e nobles que fallaron por saber las cosas ciertamente, e obrar dellas segunt conviniesse».

El concepto restringido del estudio de las artes liberales en la formación del clero puede apreciarse en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio, cuando enumera «las cosas de que el Perlado debe ser sabidor». «La primera es la Fe... La segunda ha de ser sabidor en los saberes que llaman arte, e mayormente en estas quatro. Así como en Gramática, que es arte de aprender el lenguaje del latín. E otrosí en Lógica, que es sciencia que demuestra departir la verdad de la mentira. E aún en Retórica, que es sciencia que demuestra las palabras apuestamente e como conviene. E otrosí en Música, que es saber de los sones, que es menester para los cantos de Santa Eglesia... Mas los otros tres saberes non tovieron por bien los Santos Padres que se trabajassen ende los Perlados muchos por los saber. Ca maguer estos saberes sean nobles, e muy buenos quanto en sí, non son convenientes a ellos, nin se moverían por ellos a fazer obras de piedat» (*Partidas* I t.5 ley 37). Cf. A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la Filosofía española* I p.234-235; T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española:* Filosofía cristiana, siglos XIII al XV, I p.7-57.

El manual de Marciano Capella fue muy estimado y utilizado por San Isidoro y San Beda. A partir del siglo IX lo comentaron Juan Escoto Eriúgena, Walafrido Strabon, Heirico y Remigio de Auxerre. Notker Labeo lo tradujo al alemán († 1022). Y en él se inspiraron los pintores y escultores medievales para representar las siete artes liberales. Su interés filosófico es nulo. Se reduce a la Dialéctica, en que Capella aprovecha el comentario de Apuleyo al *Peri hermeneías*. Si hay algo de neoplatonismo, consiste tan sólo en su tendencia al alegorismo.

BIBLIOGRAFIA

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (París 1943).

EBERT, A., *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, 3 vols. (París 1883-1889).

HENRY P., *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe* (Louvain 1934).

GIL DE LAS HERAS, F., *Unidad y continuidad del Derecho romano* («Burgense» [Burgos 1961] 157-183).

GUDEMANN, A., *Historia de la literatura latina* (Barcelona 1942).

MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 vols. (París 1901-1923), t.3 p.381-395.

Mario Victorino

ARPE, C., *Substantia:* Philologus 94 (Leipzig 1940) 65-78.

BENZ, E., *Marius Victorinus und der Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart, Kohlhammer, 1932.)

DE LEUSSE, H., *Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus After:* Recherches de science religieuse 29 (París 1939) 197-239.

DE GHELLINCK, G., *Reminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflicts théologiques du onzième et du douzième siècle:* Rev. néosc. de Philosophie 19 (Louvain 1911) 432-435.

HENRY, P., *Marius Victorinus a-t-il lu les Ennéades de Plotin?:* Recherches de science religieuse (París 1834) 432-449.

GEIGER, G. C., *Marius Victorinus, Afer, ein neuplatonische Philosoph*, 2 vols. (Metten 1887-1888).

KOFFMANE, G., *De Mario Victorino philosopho christiano* (Bratislava 1880).

MONCEAUX, P., *L'Isagoge latine de Marius Victorinus:* Mélanges Havet (París 1909) 289-310.

TRAVIS, A. H., *Marius Victorinus. A biographical note:* The Harvard Theological Review 36 (Cambridge [Mass.] 1943) 83-90.

SCHINDELE, ST., *Aseität Gottes. Essentia und Existentia im Neuplatonism:* Philosophisches Jahrbuch (1909) 3-19.159-170.

Macrobio

Saturnalia et Commentarium in Somnium Scipionis (ed. Fr. Eyssenhardt, Leipzig, Teubner, 1868; ed. L. von Jan, Leipzig 1893).

MRAS, K., *Macrobius Kommentar zur Ciceros Somnium.* Ein Beitrag zur

Geistesgeschichte des 5 Jahrh. nach Chr. (Sitzungsberichte Preuss. Akad. der Wissensch. phil.-hist. Klasse, 1933).

SCHEDLER, M., *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Philosophie des christlichen Mittelalters*, Beiträge XIII 1 (Münster 1916).

COURCELLE, P., *Les lettres greques en Occident de Macrobi à Cassiodor?* (París 1948).

Calcidio

Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. P. J. Jensen y J. H. Waszink (Corpus Platonicum Medii Aevi, Londres-Leiden 1962).

MULLACH, F., *Fragmenta phil. graec* II 147-258 (París, Didot, 1867-1881).

WINDEN, G. M. C. VAN, *Calcidius on Matter*. His Doctrine and Sources (Leiden 1959).

WROBEL, J., *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario* (Leipzig, Teubner, 1876).

SWITALSKI, B. W., *Des Calcidius Kommentar zu Platos Timaeus*, Beiträge III 6 (Münster 1902).

VEGA, P. ANGEL CUSTODIO, O. S. A., *Calcidio, gran escritor platónico español del siglo IV:* La Ciudad de Dios 152 (1936) 145-164; 155 (1943) 219-242.491-500; 156 (1944) 99-122.

Boecio

ALFONSI, L., *Studii boeziani:* Aevum 19 (Oxford 1845) 142-157.

BARRET, H. M., *Boethius. Some aspects of his times and work* (Cambridge 1940).

BECKER-FREYSENG, A., *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus «contingens»* (Heidelberg 1938).

BIDEZ, J., *Boèce et Porphyre:* Rev. Belge de Philosophie et d'Histoire 1 (1923) 189-201.

BONNAUD, R., *L'éducation scientifique de Boèce:* Speculum (1929) 198-206.

BRAGARD, R., *L'harmonie des sphères selon Boèce:* Speculum (1929) 206-213.

BRANDT, S., *Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke vom Boëthius:* Philologus (1903) 141-154.234-255.

BROSCH, H. J., *Der Seinsbegriff bei Boethius, mit besonderer Berüchsichtigung von Sosein und Dasein* (Innsbruck 1931).

BRUDER, K., *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (Leipzig 1928).

CAPONE BRAGA, G., *La soluzione cristiana del problema del «Summum Bonum». Philosophiae Consolatio, libri V:* Archivio di Storia della Filosofia italiana (Roma 1934) 101-116.

CAPPUYNS, M., *Le plus ancien commentaire des «opuscula sacra» et son origine:* Recherches TAM (1931) 237-272.

CARTON, R., *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce:* Mélanges agustiniennes (París, Marcel Rivière, 1931) 243-329.

CHAPUIS, P. G., *La théologie de Boèce.* Congrès d'histoire du christianisme (París 1927; París-Amsterdam 1928) III 15-40.

COOPER, L., *A concordance of Boethius. The five theological tractates and the Consolation of Philosophy* (Cambridge [Mass.] 1928).

COURCELLE, P., *Étude critique sur les commentaires de la Consolatio de Boèce (IX-XV siècles):* Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge (1939) 5-140.

DI GIOVANNI, *Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori* (Palermo 1880).

EDWARDS, W. A., *The last of the Romans:* Class. Journ. 7 (1911-1912) 252-262.

GERVAISE: *Histoire de Boèce* (París 1715): PL 64,1411ss.

GODET, P., *Boèce:* DTC II 918-922.
GUZZO, A., *L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio* (Torino 1934).
HILDEBRAND, A., *Boethius und seine Stellung zum Christentum* (Ratisbona 1885).
KLINGNER, F., *De Boethii Consolatione philosophiae* (Berlín 1921).
PATCH, R. H., *The Tradition of Boethius. A Study of his importance in medieval culture* (Nueva York 1935).
— *Fate in Boethius and the neoplatonists:* Speculum (1929) 62-72.
RAND, E. K., *On the composition of Boethius Consolatio philosophiae* (Boston 1904).
— *Founders of the midle ages. Boethius the scholastic* (Cambridge 1928).
RAPISARDA, E., *La crisi spirituale de Boezio* (Catania 1953).
SILK, E. T., *Boethius' Consolatio philosophiae as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia:* The Harvard theological Review 32 (Cambridge [Mass.] 1939) 19-39.
SOLMSEN, F., *Boethius and the history of the Organon:* American Journal of Philology 31 (Baltimore 1944) 69-74.
URSOLEO, E., *La teodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo* (Nápoles 1910).

Marciano Capella

Ediciones: F. EYSSENHARDT, Leipzig, Teubner, 1866; A. DICK, Leipzig, Teubner, 1925.

CAPITULO XLVIII

La herencia grecolatina

La cultura romana.—Roma fue en muchos aspectos la heredera cultural de Grecia. Pero sólo logró asimilar escasos retazos de su Filosofía. Si los mismos griegos, sucesores de Platón y de Aristóteles, no supieron comprender su ideal enciclopédico del saber ni continuar las amplias direcciones abiertas por el genio de su propia raza, menos podía esperarse esto de los romanos, pueblo guerrero, político, administrativo, mejor dotado para la misión de conquistar y organizar imperios que para brillar en las alturas de la especulación.

Bien es verdad que, cuando es recogido por Roma, el ideal formativo griego, tal como lo habían concebido Platón y Aristóteles, había perdido ya su amplitud enciclopédica. El escepticismo y el eclecticismo de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a nuestra era habían dejado perder la confianza en una visión amplia y totalitaria de la realidad. En Roma se reduce todavía más, en un sentido práctico, prescindiendo de las cuestiones especulativas y conservando poco más que las disciplinas encíclicas o «artes liberales». Y aun en esta misma parte propedéutica el predominio de los gramáticos, retóricos y juristas fue causa de que preponderaran desmedidamente las disciplinas ordenadas al cultivo de la palabra pú-

blica, quedando relegadas a un plano secundario las referentes a las ciencias físicas y matemáticas, que los romanos solamente cultivaron en cuanto que ofrecían algún interés práctico para redactar calendarios, trazar caminos o campamentos o para los menesteres de la arquitectura o de la ingeniería civil o militar.

En Roma encontramos excelentes gramáticos, oradores, literatos y poetas. Pero sus escasos filósofos carecieron de espíritu creador y redujeron su actividad al campo de una moral pragmatista, oscilando entre el estoicismo y el epicureísmo, limitándose a formular bellas recetas literario-filosóficas sobre la *beatitudo vitae.*

Es interesante subrayar, frente a la escasez de cultivadores de la Filosofía, la enorme multitud de gramáticos y retóricos que pululan en las postrimerías del Imperio. Los primeros apenas llegan a la media docena. Entre los segundos podemos mencionar a ARUSIANO MESSIO, AGRECIO, ASPER, AUSONIO, AUDAX, ADAMANCIO MARTIRIO, ATILIO FORTUNACIANO, CASIRIO, CESIO BASSO, CNEO CORNUTO, CENSORINO, CURCIO VALERIANO, CALPURNIO FLACO, CAPER, CLEDONIO, CONSENCIO, CORIPO, CORNELIO FRONTÓN, CORNIFICIO, DIÓMEDES, ELIO DONATO, EUTIQUES, EUMENIO, EMPORIO, FESTO, FÍRMICO MATERNO, HIGINO, LUPERCO, LUCIO CECILIO, MARIO VICTORINO, MÁXIMO VICTORINO, QUINTO FABIO VICTORINO, MARIO PLOCIO, MALLIO TEODORO, NONIO, PAPIRIANO, PALEMÓN, PALADIO, FOCAS, JULIO VÍCTOR, PRISCIANO, POMPEYO, PROBO, RUFINO, RUFINIANO, RUTILIO, QUINTILIANO, TERENCIANO MAURO, TERENCIO SCAURO, SERVIO, SERGIO, MARIO SERVIO HONORATO, TEOTISTO, VELIO LONGO, SULPICIO APOLINAR, EMPORIO, CLODIANO, etc. [1]

El tipo romano de educación fue esencialmente literario, gramatical y retórico, teniendo grandes analogías, dentro de las debidas salvedades, con el propuesto por los sofistas griegos del siglo V. La formación romana comprendía dos ciclos: en el primero se enseñaba la Gramática y junto con ella unas nociones de Aritmética, Geometría, Astronomía o Geografía y Música. En el segundo se cursaba la Retórica y, junto con los ejercicios de composición y declamación, un poco de Lógica o de Dialéctica. Se comentaban los textos de los poetas y de los grandes oradores, y para explicarlos se introducían algunas nociones de ciencias naturales, tan sólo en la medida necesaria para la comprensión de los pasajes que se exponían.

[1] *Grammatici latini* (Teubner, Leipzig, 1857-1874), 7 vols. *Rhetores latini minores* (Teubner, Leipzig, 1863), 2 vols. GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Âge* (París 1947) p.174.

Para Cicerón, el ideal de la educación es el orador. El hombre—en frase de Gilson—es ante todo un animal parlante, que debe hablar bien, y el arte supremo es la *eloquentia*. En la formación del *doctus orator* deben entrar las «artes libero dignae»: Gramática, Matemáticas, Geometría, Música y la Filosofía, que se reduce a la Moral y a la Política. Pero todas ellas subordinadas a la Retórica, como fuentes a las que el orador debe recurrir para sacar materiales para sus discursos. Quintiliano, en sus *Institutiones oratoriae*, que adquirió categoría de obra clásica, hace prevalecer el ideal del orador propuesto por Catón: «Vir bonus, dicendi peritus».

De esta suerte, la Filosofía quedaba relegada, como en un postrer atrincheramiento, a unas pocas reglas de Dialéctica y a unos principios elementales de Moral o de Política dentro de un plan de educación concebido con vistas a la formación de gramáticos, de retóricos, de oradores, de juristas, de hombres de Estado y de funcionarios de la maquinaria administrativa del Imperio.

Este concepto estrecho y truncado del saber tuvo consecuencias muy profundas en el desarrollo cultural de la Edad Media. Roma fue la heredera de Grecia, en el sentido parcial que hemos indicado, y a su vez la Edad Media occidental será la heredera de Roma, de quien recibe su ideal de educación predominantemente literario, gramatical, retórico y libresco.

Quizá se ha subrayado excesivamente en el hundimiento de la cultura latina lo que significó el colapso producido por la invasión de los bárbaros. Ciertamente que las destrucciones y las pérdidas fueron grandes, aunque mucha de la grandeza monumental de la antigua Roma pudo admirarse hasta muy entrada la Edad Media. Pero el fondo de la cultura romana—artes liberales, gramáticos, retóricos, oradores, poetas, historiadores—se transmite, si no en su mayor, por lo menos en su mejor parte a los primeros siglos de la Edad Media. En los últimos escritores latinos, que asisten y sobreviven a la catástrofe de las invasiones y que pudieron todavía contemplar los postreros resplandores del Imperio, se aprecia ciertamente un cambio de espíritu, pero no tienen conciencia de que la cultura latina se hubiera hundido irremediablemente. Mario Victorino, Macrobio, Marciano Capella, San Agustín, Boecio, Casiodoro y, a más distancia, y ya en plena Edad Media, San Isidoro, San Beda, Adhelmo, Alcuino, Rabano Mauro, Lupo de Ferrières, etc., conocen y utilizan los grandes escritores clásicos.

Otras invasiones posteriores que cruzan los campos ator-

mentados de Europa desde el siglo V hasta el XIII—húngaros, normandos, daneses, sarracenos...—fueron aún más devastadoras que el empujón de los bárbaros. Ciertamente que hubo pérdidas lamentables en el aspecto histórico, filológico y literario; pero, aunque a través de penosas vicisitudes y de denodados esfuerzos que iremos haciendo resaltar en sus lugares respectivos, el fondo de la cultura latina se logró salvar en buena parte. Prueba de ello es que, cuando los humanistas del Renacimiento se dedicaron a recuperarlo, les bastó hacer afortunados escarceos en las viejas bibliotecas monacales, aprovechándose, con escasa gratitud, de la paciente y anónima labor de los «antiquarii» medievales [2].

En el orden científico, las pérdidas verdaderamente importantes datan de más atrás, y muchas han sido irreparables. La mayor parte de la ciencia griega, ya que no la mejor, y sobre todo el espíritu de sus grandes creadores, sucumbió en el naufragio de los siglos que preceden y siguen inmediatamente al advenimiento del cristianismo. Y a punto estuvieron de perderse los restos, que por caminos imprevistos y a veces muy complicados lograron sobrevivir.

En Oriente se conservó mejor la herencia científica griega. Pero en Occidente, al iniciarse la Edad Media, el material filosófico que se transmite no puede ser más reducido, hasta la amplia recuperación que se realizará a partir del siglo XII. La Edad Media occidental vivirá doctrinalmente: 1.º, de la herencia griega remota, que consiste en un fragmento del *Timeo*, de Platón, traducido y comentado por Calcidio; en la *Isagogé*, de Porfirio; en los pocos escritos lógicos de Aristóteles traducidos y comentados por Mario Victorino y por Boecio, y en las nociones y referencias de segunda mano, truncadas y parciales, de los sistemas del pensamiento heleno; 2.º, de la herencia romana, más abundante, integrada por las artes liberales y las obras principales de los gramáticos, retóricos, oradores, poetas y filósofos latinos; 3.º, de la herencia cristiana, debiéndose hacer notar que al mismo tiempo que se iban apagando los últimos destellos de la cultura romana, que ciertamente tuvieron poco de geniales, se desarrolla la espléndida floración

[2] «De 772 autores latinos conocidos, sólo 114 sobreviven en sus obras. De éstos, 64 han perdido en el camino la mayor parte de sus obras; 43 quedan con la mayor parte de sus escritos, y sólo 37 con prácticamente todos» (SANDYS, *History of Classical Scholarship* I p.617 nota 1. Citado por E. BASABE, *La conservación de los clásicos* [Salamanca 1952] p.24). Después del incendio de su biblioteca por los húngaros, exclama el emperador Otón III: «Sed hoc ah! ah! nobis restat lugendum, inexplicabilis et irrecuperabilis copia periit librorum» (ibid., p.23).

de la patrística cristiana a la vez en Oriente y en Occidente. A través de los escritos de los Santos Padres se transmiten numerosas nociones de filosofía griega, y sus enseñanzas en materias de moral y de religión suplían con ventaja lo mejor que habían producido los filósofos de Grecia. Aunque en el pensamiento de los Santos Padres predomina, como es natural, el cristianismo, la mayor parte de ellos utilizan en amplia medida la cultura pagana para la explicación y defensa de la fe.

El Oriente griego, que había conservado mejor la filosofía griega, se adelantó al Occidente latino en intentar los primeros ensayos de sistematización de la doctrina cristiana, encuadrándola en esquemas procedentes de la especulación neoplatónica, con el seudo-Dionisio, Máximo Confesor y más tarde con San Juan Damasceno. El Occidente queda más retrasado en estas tentativas sistemáticas, que sólo serán posibles mucho más tarde, cuando, a fines del siglo XII, se realice la recuperación del acervo cultural del saber griego. Pero ya desde Clemente de Alejandría y después con San Jerónimo y San Agustín comienza a esbozarse el concepto que hará posible más tarde la organización de una doctrina sistemática del cristianismo. En los griegos, los grados en el orden del saber comenzaban por las disciplinas encíclicas, que constituían la preparación para el estudio de la Filosofía en sus diversas ramas. En los cristianos occidentales, el hueco que había dejado la pérdida de las partes más altas de la Filosofía griega, su Teología y su Moral, quedaba suplido por la Sagrada Escritura; y los restos del saber antiguo, reducidos poco más que a las artes liberales, servirán como preparación y auxiliares para el estudio de la verdad revelada. Esta incorporación no dejará de tropezar con resistencias, a las que San Justino, Clemente de Alejandría, San Jerónimo y San Agustín tratarán de dar respuesta con las teorías del Verbo iluminador, y, echando mano de los conceptos de los judíos alejandrinos sobre el «robo de los filósofos», reforzándolos con las alegorías bíblicas de Sara y Agar, las dos mujeres del patriarca Abraham. Es en el fondo el mismo concepto para justificar la utilización del saber antiguo, subordinado instrumentalmente al servicio de la verdad revelada, que se concretará en la fórmula de la Filosofía como «ancilla Theologiae», y que hallamos en una expresión de San Juan Damasceno, que evoca un poco las bodas de Mercurio y Filología, rodeada ésta de las siete Artes liberales como damas de honor: πρέπει δέ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τίσιν ὑπηρετεῖσθαι [3]. El Occidente, hasta San Anselmo, vivirá

[3] «Conviene a la reina utilizar los servicios de sus damas» (*Dial.* I).

bajo el predominio de la Gramática, a la que sucederá, en los siglos XI y XII, una revaloración transitoria de la Dialéctica, hasta que en el siglo XIII San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino restauren el antiguo concepto enciclopédico del saber, incorporándolo y armonizándolo con la ciencia sagrada.

CASIODORO (h.477/490-570/583).—Un caso típico de lo que será durante muchos siglos la mentalidad de los eruditos medievales lo tenemos en la amable figura de Casiodoro. El nivel de la Filosofía, que se había mantenido con Boecio a una altura bastante decorosa, desciende de pronto en su discípulo, compañero y sucesor. Dos hombres, unidos por una amistad entrañable, que viven en el mismo tiempo y en el mismo ambiente, que ocupan los mismos cargos en la corte de un rey bárbaro romanizado, que aman profundamente el saber heredado de Roma y que, sin embargo, dan una nota cultural completamente distinta.

Por su formación, por su espíritu y por su mentalidad, Boecio es el último romano. Casiodoro, por su espíritu, ya que no por su formación, es el primer representante de la mentalidad medieval. Boecio—romano con injertos griegos—se encuadra perfectamente en el eclecticismo neoplatónico, tal como se vive en el siglo V en Atenas y Alejandría. A Casiodoro hay que encuadrarlo ya en la línea de San Enodio de Pavía, de San Benito de Nursia, de San Gregorio Magno, de Dionisio el Exiguo, de San Leandro, de San Isidoro de Sevilla, de San Martín de Braga, de Adhelmo, de San Beda, Alcuino y Lupo de Ferrières. Son hombres que viven todavía con el alma llena de resonancias culturales romanas, pero cuyo espíritu pertenece ya a otro nuevo mundo en formación, que tardará aún siglos en cuajar en una fisonomía con líneas culturales propias.

Casiodoro nació de ilustre y antigua familia del sur de Calabria, a orillas del golfo de Squillace. Desempeñó en Roma y Rávena los altos cargos de cuestor, prefecto del pretorio, patricio, secretario, cónsul, senador primero con el rey ostrogodo Teodorico († 526) y después con su mujer Amalasunta y con sus sucesores Teodato y Vitiges. Propuso al papa Agapito la fundación en Roma de una gran escuela de estudios superiores, semejante a las de Alejandría y Nísibis [4]. Para ello

Cf. GUILLERMO FRAILE, *El Cristianismo y la Filosofía*: Estudios Filosóficos 4 (Las Caldas de Besaya 1954) enero-junio, 33-81. ID., *La Filosofía como lugar teológico:* Est. Fil. 31 (1963) 511-520.

[4] «... gravissimo sum, fateor, dolore permotus, quod Scripturis divinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent. Nisus sum ergo cum beatissimo Agapito papa urbis

dio los primeros pasos, reuniendo en una biblioteca cuantos libros pudo conseguir (535). Pero Roma fue atacada y conquistada por Belisario, general de Justiniano, en 536 y diez años después por Totila (546).

Cansado de guerras y turbulencias, Casiodoro buscó en 540 la tranquilidad en la lejanía de su tierra natal, donde en un hermoso lugar, cuyas bellezas y comodidades describe con complacencia [5], fundó un monasterio con el nombre simbólico de *Vivarium* (Vivero). Gran coleccionador de libros, lo dotó de una buena biblioteca, en que juntó cuantos autores clásicos y eclesiásticos pudo reunir. Esta biblioteca pasó después, al menos en parte, al monasterio de Bobbio.

El fin que se proponía Casiodoro era no sólo una asociación de monjes dedicados a la oración y al trabajo manual, sino también consagrados al cultivo de las artes liberales, para ponerlas al servicio de la ciencia sagrada y de la vida cristiana. «Et scripturarum divinarum series, et saecularium litterarum notitia» [6]. Casiodoro estimaba extraordinariamente el saber, y no lo consideraba un estorbo para la vida contemplativa, sino una poderosa ayuda: «Quapropter, Domino supplicantes, a quo venit omne quod expedit, legite, precor, assidue, recurrite diligenter. Mater est enim intelligentiae frequens et intenta meditatio» [7].

Inspirándose en el libro *De doctrina christiana* de su admirado San Agustín, acentúa la idea de la utilidad de las artes liberales para la ciencia sagrada [8]. Concede especial impor-

Romae, ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum ab Hebraeis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae, unde et anima susciperet aeternam salutem, et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur».

Prosigue Casiodoro aludiendo a la causa que impidió la realización de su proyecto, y que más tarde trató de llevar a cabo redactando su tratado sobre las letras divinas y humanas: «Sed cum propter bella ferventia et turbulenta nimis in italico regno certamina, desiderium meum nullatenus valuisset impleri, quoniam non habet locum res pacis temporibus inquietis; ad hoc divina caritate probor esse compulsus, ut ad vicem magistri introductorios vobis libros istos, Domino praestante, conficerem» (*Instit.*, praefatio: PL 70,1105).

[5] *Instit.* c.29: PL 70,1144.

[6] *Instit.* praefatio: PL 70,1106.

[7] *Instit.*: PL 70,1108.

[8] «Illud quoque commonendum esse credidimus, quoniam tam in sacris litteris quam in expositoribus doctissimis, multa per schemata, multa per definitiones, multa per artem grammaticam, multa per artem rethoricam, multa per dialecticam, multa per disciplinam arithmeticam, multa per musicam, multa per disciplinam geometricam, multa per astronomicam intelligere possumus» (*Instit.* I c.27: PL 70,1140).

tancia a la Gramática, a la Retórica, a la Dialéctica y a la Ortografía, y menos a la Astronomía y a las Matemáticas [9]. Para la formación de sus monjes, redactó en su vejez varias obras didácticas, carentes de originalidad, pero escritas en estilo fácil y elegante, y útiles para suministrar los conocimientos fundamentales [10]. Organizó también una sección de copistas *(antiquarii)*, dedicada a la transcripción de libros antiguos. El oficio de copista es también un medio de santificación: «Tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius Domini verba describit» [11]. Para los monjes menos dotados de cualidades literarias y más aficionados al cultivo de los campos reunió en su biblioteca obras de jardinería y agricultura de Gargilio Marcial, Columela y Emiliano. «No hay que despreciar nada de cuanto pueda contribuir a mejorar la condición humana» [12].

Su obra *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, compuesta hacia 544, tiene dos partes. La primera, que comprende 33 capítulos, en memoria de los años de la vida de Cristo [13], ofrece una breve exposición de los libros que el monje debe consultar para su formación en la ciencia sagrada. La segunda, que figuró en la Edad Media como manual de artes liberales, bajo el título de *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, comprende siete capítulos, que es también un número sagrado [14]. Trata en ellos de la Gramática, la Retórica, la Dialéctica, la Aritmética, la Música, la Geometría y la Astronomía. Los capítulos más amplios son los dedicados a la Retórica y a la Dialéctica. En todos se aprecia claramente la influencia de Boecio.

Estima grandemente a Aristóteles, pero confiesa que su lectura le resulta difícil [15]. Más humanista que filósofo, prefiere las obras de los retóricos y gramáticos, complaciéndose en enu-

[9] Alude a la opinión del «curiosísimo» Varrón, el cual atribuye a la Tierra una figura ovoidal, «in latitudine quidem rotundum, sed in longitudine probatur oblongum». Pero él en Astronomía se atiene a la Sagrada Escritura: «Sed nobis sufficit, quantum in Scripturis Sacris legitur, tantum de hac arte sentire; quia nimis indecorum est hinc humanam sequi sententiam, unde, quantum nobis expendit, divinam noscimur habere doctrinam» *(Instit.:* PL 70,1218-1220.)

[10] «Non propriam doctrinam, sed priscorum dicta commendo». En su tratado *De ortographia* resume las enseñanzas de los gramáticos romanos, y confiesa que en él «plus utilitatis invenies quam decoris».

[11] *Instit.* I 30: PL 70,1145.

[12] «Non debet negligi undecumque potest homini probabiliter subveniri» *(Instit.* I 28: PL 70,1143).

[13] *De artibus* praefatio: PL 70,1149.

[14] Ibid.

[15] «Aristoteles, quando *Peri hermeneias* scriptabat, calamum in mente tingebat» *(De artibus:* PL 70,1170).

merar las que ha podido poner a disposición de sus monjes en su biblioteca.

En el capítulo dedicado a la Dialéctica recoge, mezclándolas, varias definiciones platónicas y estoicas: φιλοσοφία ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ. Philosophia est divinarum humanarumque rerum, inquantum homini possibile est, probabilis scientia: aliter, philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum. Rursus, philosophia est meditatio mortis quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt, sicut dicit Apostolus: *In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus* (2 Cor 10,3); et alibi: *Conversatio nostra in caelis est* (Phil 3,20). Philosophia est assimilari Deo secundum quod possibile est homini» [16].

Distingue las ciencias, como Aristóteles, en teoréticas, prácticas y poéticas [17]. Las artes liberales son de dos clases: *sermocinales* (Gramática, Dialéctica, Retórica) y *reales* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música).

El influjo de Boecio aparece también en la división de la Filosofía, que tiene dos partes: 1) *Inspectiva* (θεωρητική), la cual se subdivide en a) *Naturalis*, b) *Doctrinalis* (Matemáticas: Aritmética, Música, Geometría y Astronomía), c) *Divina* (Teología). 2) *Actualis* (πρακτική), que se subdivide en a) *Moralis* (ἠθική), b) *Dispensativa* (οἰκονομική) y c) *Civilis* (πολιτική) [18].

Su tratado *De anima*, inspirado en San Agustín y Claudiano Mamerto, carece de originalidad. Su intención aparece en esta frase, que suena como un eco del «noverim Te, noverim me» agustiniano: «Convenit enim ut posteaquam se creatura cognoverit, ad Creatorem suum pura mente festinet» [19].

[16] *De artibus* c.3: PL 70,1167.

[17] *De artibus* c.2: PL 70,1157.

[18] «*Inspectiva* dicitur, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque mente solummodo contuemur, quantum corporeum supergrediuntur aspectum. *Naturalis* dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur... *Doctrinalis* dicitur scientia quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes vel ab aliis accidentibus, ut est, par, impar, vel alia huiuscemodi in sola ratiocinatione tractamus. *Divinalis* dicitur, quando aut ineffabilem naturam divinam, aut spirituales creaturas ex aliqua parte, profundissima qualitate disserimus» (*De artibus* c.3: PL 70,1105ss).

«*Mathematica*, quam latine possumus dicere *doctrinalem*, scientia est quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, qua intellectus a materia separatur vel ab aliis accidentibus: ut est, par, impar, vel alia huiuscemodi, quae in sola ratiocinatione tractamus» (ibid., c.3: PL 70,1203). Esta noción de la abstracción proviene de Boecio, pero Casiodoro la formula con más precisión que su maestro.

[19] *De anima* c.11: PL 70,1301.

Compuso también *Exposiciones del Salterio y del Cantar de los Cantares y Complexiones de las Epístolas de San Pablo.* Por encargo suyo, uno de sus amigos tradujo del griego las *Historias* de Sócrates, Teodoreto y Sozomeno, que Casiodoro resumió en su *Historia ecclesiastica tripartita*, obra mediocre, pero muy leída en la Edad Media. Más valor tiene su colección de *Variae (epistolae)*, en que por los años 534-538 recogió un conjunto de cartas y documentos de diverso carácter redactados al servicio de los reyes ostrogodos y que hasta el Renacimiento perdurarán como modelos de literatura epistolar, muy elegante y un poco enfática y rebuscada.

Con Casiodoro la Filosofía entra en su vertiente medieval.

TABLA CRONOLÓGICA

3500-3000.....	Tesalia: cultura de Sesklo.
(Eneolítico)	Focea y Beocia: Queronea y Orcomenos.
	Creta: neolítico.
3000-2500.....	Tesalia: cultura de Dimini.
	Hélade: primeras construcciones.
	Creta: minoico primitivo. Relaciones entre Creta y Egipto.
	Troya I.
2500-2000.....	Decadencia de Tesalia.
(Bronce)	Hélade: Tirinto I a.
	Creta: minoico primitivo: Mochlos, Hagios, Onufrios.
	Troya II. Cultura troyano-cicládica.
	Invasión de los aqueos.
2000-1800.....	Hélade: Tirinto I b.
	Creta: minoico medio: Primer palacio de Knossos. Cultura de Camares.
	Troya II (incendio h.1700). Fin de la cultura troyano-cicládica.
1800-1700.....	Hélade: Tirinto II. Orcomenos III.
1700-1400.....	Hélade: Primeros sepulcros de cúpula en Micenas (h.1500). Sepulcros de la acrópolis de Micenas (h.1500). Cecrops (1533).
	Creta: Minoico último. Segundo palacio de Knossos. Festo y Hagia Tríada.
	Minos I (1406). Máximo esplendor de Creta (thalassocracia h.1400).
	Troya III-IV-V.
1400-1200.....	Hélade: Palacios de Micenas y Tirinto. Puerta de los leones en Micenas (h.1300). Sepulcro de Atreo. Apogeo del poderío micénico.
	Creta: Minoico último.
	Imperio aqueo (1400). Los aqueos derrotan a los hittitas (1400), llegan a Egipto (1229), invaden Creta (1190) y Chipre.
	Troya VI.
1200-1000.....	Cultura postmicénica: Vero Kastro (s.XII).
	Colonización aquea de las costas de Asia Menor (1190). Destrucción de Troya VI por los aqueos (1184).
	Invasión dórica (1104).
	Emigración jónica (h.1044).
	Fundación de Kyme (Cumas) en Italia por Calcis (1033).
	Fundación de Parténope y Neápolis por Rodas.
	Codro († 1066).
	Troya VII (hasta 700).
1000- 850.....	Cerámica geométrica.
(Hierro)	
844.....	Leyes de Licurgo.
776.....	Primeras listas de vencedores en los juegos olímpicos.

750.....	Segunda colonización griega.
	Colonización jónica de las costas de Asia Menor.
	Fundación de Siracusa por Corinto (734).
	Fundación de Leontini y Catania por Naxos (729).
	Fundación de Síbaris (729).
	Fundación de Crotona (710).
743.....	Primera guerra de Messenia.
h.700.....	Hesíodo.
685.....	Segunda guerra de Messenia.
h.650.....	Fundación de Naucratis en el delta del Nilo por Mileto.
650-550.....	Los lidios sojuzgan las ciudades griegas de Asia Menor.
h.621.....	Leyes de Dracón en Atenas.
594.....	Solón, arconte de Atenas.
585.....	Eclipse de sol calculado por Tales de Mileto.
581.....	Fundación de Akragas por Gela.
560-527.....	Pisístrato, tirano de Atenas.
546.....	Los persas subyugan las ciudades griegas de Asia Menor..
543.....	Fundación de Hyele (Elea) por los focios.
532.....	Tiranía de Polícrates de Samos.
h.530.....	Pitágoras emigra a Magna Grecia.
h.530.....	Anaxímenes. Jenófanes.
528-514.....	Hiparco, tirano de Atenas.
h.520.....	Onomácrito.
510.....	Destrucción de Síbaris.
500-494.....	Levantamiento de Jonia contra los persas. Destrucción de Mileto (494).
h.500.....	Heráclito.
h.504.....	Parménides.
h.500.....	Leucipo.
943.....	Temístocles.
490.....	Batalla de Maratón.
h.480-435.....	Fidias.
479.....	Batallas de Platea y Mycale.
h.475-445.....	Polignoto.
h.470-410.....	Sófocles.
h.460-430.....	Pentecontaetía. Siglo de Pericles.
447.....	Comienza a construirse el Partenón.
h.464.....	Zenón de Elea.
h.450.....	Empédocles.
h.460.....	Anaxágoras.
h.444.....	Protágoras.
444.....	Fundación de Thurios.
h.440.....	Meliso de Samos.
438.....	Se instala en el Partenón la Athena de Fidias.
437-432.....	Se construyen los Propileos.
435-399.....	Sócrates.
435-338.....	Isócrates.
430.....	Peste en Atenas.
429.....	Muerte de Pericles.
427-347.....	Platón.
424.....	Derrota de Atenas en Delión.
422.....	Derrota de Atenas en Anfípolis.
h.420.....	Demócrito.
418.....	Batalla de Mantinea.
415-413.....	Expedición a Sicilia.

415-369.....	*Teeteto.*
412.....	Alianza de Persia con Esparta.
411.....	Los 400 en Atenas.
406.....	Expedición a las Arginusas.
405.....	Derrota de Atenas en Egospótamos.
404.....	Capitulación de Atenas.
404-403.....	Los Treinta Tiranos.
403.....	Restablecimiento de la democracia en Atenas.
401.....	Batalla de Cunaxa.
400-347.....	Eudoxo de Cnidos.
399.....	Muerte de Sócrates.
388-288.....	Teofrasto.
387.....	Fundación de la Academia.
386.....	Paz de Antálcidas.
384-322.....	Aristóteles.
371.....	Epaminondas derrota a Esparta en Leuctra.
362.....	Batalla de Mantinea. Muerte de Epaminondas.
359-336.....	Filipo de Macedonia.
356-323.....	Alejandro Magno.
356.....	Incendio del templo de Artemis en Efeso.
347.....	Muerte de Platón.
h.340.....	Pirrón abre escuela en Elis.
338.....	Muerte de Espeusipo.
338.....	Batalla de Queronea.
335.....	Fundación del Liceo.
335.....	Destrucción de Tebas.
334.....	Batalla del Gránico.
333.....	Batalla de Ipsos.
332.....	Fundación de Alejandría.
327-325.....	Expedición de Alejandro a la India.
324.....	Matrimonios de Susa.
323-322.....	Guerra de Lamia.
322.....	Muerte de Demóstenes.
321.....	Muerte de Pérdicas.
313.....	Zenón de Kition llega a Atenas.
h.310.....	Ampliación del Liceo en terrenos cedidos por Demetrio Faléreo.
307-287.....	Democracia bajo Antígono y Demetrio Polyorcetes.
306.....	Casandro domina en Macedonia.
306.....	Lisímaco, rey de Tracia.
h.306-300.....	Fundación de la Stoa.
306.....	Epicuro llega a Atenas. Fundación del Jardín.
h.300.....	Iniciación de la biblioteca de Alejandría por Demetrio Faléreo.
h.323-285.....	Euclides de Alejandría.
288-272.....	Estratón de Lámpsaco, escolarca del Liceo.
385-272.....	Tolomeo II Filadelfo, protector de la cultura en Alejandría.
285.....	El coloso de Rodas.
281-208.....	Crisipo de Soles.
h.280.....	Pérgamo, centro cultural del Egeo.
277-239.....	Antígono Gonatas, rey de Macedonia.
276.....	Llega a Atenas Timón de Fliunte.
h.271.....	Hermarco de Mitilene, escolarca del Jardín.
h.268-241.....	Arcesilao, escolarca de la Academia.

264.....	Muere Zenón de Kition.
222-187.....	Antíoco el Grande de Siria.
200.....	Destrucción del Liceo por Filipo V de Macedonia (221-179).
218-201.....	Segunda guerra púnica. Aníbal pasa los Alpes (218).
215-205.....	Primera guerra macedónica.
h.214-137.....	Carnéades de Cirene.
210.....	Roma se apodera de Siracusa. Sicilia, provincia romana.
200-197.....	Segunda guerra macedónica.
197.....	Batalla de Cinoscéfalos.
171-168.....	Tercera guerra macedónica.
168.....	Batalla de Pidna.
167-164.....	Guerra de los Macabeos contra Antíoco IV Epifanes (175-164).
156.....	Carnéades, académico; Critolao, peripatético, y Diógenes, estoico, embajadores en Roma.
149-146.....	Tercera guerra púnica.
148.....	Macedonia, provincia romana.
146.....	Mummio destruye Corinto. Grecia es anexionada a la provincia romana de Macedonia.
h.145.....	Apolodoro de Atenas escribe su Crónica († h.104).
129-112.....	Panecio, escolarca de la Stoa.
110-86.....	Filón de Larisa, escolarca de la Academia.
h.97.....	Posidonio abre escuela en Rodas.
h.88-86.....	Antíoco de Ascalón, escolarca de la Academia.
86.....	Sila se apodera de Atenas. Lleva a Roma la biblioteca de Aristóteles y Teofrasto (83).
h.80-40.....	Enesidemo de Cnossos, escéptico.
h.70-50.....	Andrónico de Rodas, escolarca del Liceo.
h.70.....	Filodemo de Gadara, epicúreo.
63.....	Pompeyo se apodera de Jerusalén.
60-30.....	Diodoro Sículo.
h.40-30.....	Filón de Alejandría.
h.55-50.....	Muere Tito Lucrecio Caro.
h.45.....	Edición del «Corpus aristotelicum» por Andrónico de Rodas y Tiranión de Amisos.
43.....	Muerte de Cicerón.
43.....	Batalla de Actium.
30.....	Octavio se apodera de Alejandría. Muerte de Cleopatra IV.
h.30.....	Hillel y Schamaï.
h.20.....	Nicolás de Damasco.
h.20 p.C.....	Gamaliel.
h.40-117.....	Dión Crisóstomo de Prusa, cínico.
65.....	Muerte de Séneca.
65.....	Muerte de Lucano.
79.....	Destrucción de Pompeya y Herculano.
h.50-125.....	Epicteto.
h.40-97.....	Apolonio de Tiana.
h.50-125.....	Plutarco de Queronea.
98-117.....	Trajano, emperador.
h.125-130.....	Apuleyo de Madaura.
h.140-150.....	El gnosticismo. Basílides. Marción. Valentín.
161-180.....	Marco Aurelio, emperador.
h.175-242.....	Ammonio Sakkas.

h.200.	Sexto Empírico.
h.200.	Alejandro de Afrodisias, escolarca del Liceo.
204-270.	Plotino.
h.230.	Diógenes Laercio.
h.233-304.	Porfirio.
h.250-330.	Jámblico.
277.	Muere Mani, fundador del maniqueísmo
306-337.	Constantino el Grande.
313.	Edicto de Milán.
332-363.	Juliano el Apóstata.
354-430.	San Agustín.
401-403.	Alarico en Italia.
410.	Los visigodos saquean Roma. Muerte de Alarico.
410-485.	Proclo.
415.	Muerte de Hipatía.
428.	San Agustín escribe «La ciudad de Dios».
h.440.	Marciano Capella.
h.500.	Seudo-Dionisio.
h.520.	Prisciano escribe su «Gramática».
525.	Muerte de Boecio.
526.	Muerte de Teodorico.
529.	Justiniano clausura la escuela de Atenas.
529.	San Benito funda la abadía de Monte Cassino.
536.	Belisario se apodera de Roma.
540.	Casiodoro funda el monasterio de Vivarium.

ÍNDICE DE NOMBRES

INDICE DE MATERIAS

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEPTIMA EDICION
DEL TOMO PRIMERO DE «HISTORIA DE LA
FILOSOFIA», DE LA BIBLIOTECA DE AU-
TORES CRISTIANOS, EL DIA 4 DE
MARZO DE 1997, FESTIVIDAD
DE SAN CASIMIRO, EN LOS
TALLERES DE IMPREN-
TA FARESO, S. A.
P.º DE LA DI-
RECCION, 5,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI